

Königsteiner Blätter

V/1959 • Nr. 4

Postverlagsort Königstein/Ts.

Wissenschaftliche Beilage zu den „Mitteilungen für
die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten“

Inhalt: G. Siegmund: Wurzeln des modernen Atheismus, S. 93 — J. Jánosi: Neue Untersuchungen über den dialektischen Materialismus, S. 105 — A. K. Huber: Erzherzog Rudolf von Österreich als Erzbischof von Olmütz 1819—1831, S. 111 — Besprechungen: W. Wegener: Böhmen, Mähren und das Reich im Hochmittelalter, S. 126

Von den Wurzeln des modernen Atheismus und seiner Überwindung

Vortrag bei der schlesischen Theologentagung Pfingstmontag 1959

Professor D. Dr. Georg Siegmund, Fulda

Meine Herren! Sie stehen in jenen Jahren, in welchen Sie eine geistige Urentscheidung treffen, die für Ihre ganze weitere geistige Existenz gelten soll. Sie wird als eine Art unveränderlicher Konstante, als tragende Basis in Ihr ganzes weiteres Leben eingehen. Denn — je mehr man sich in das Werden geistiger Lebensschicksale und geistiger Strömungen vertieft, desto mehr erstaunt man über die Feststellung, daß am Beginn einer geistigen Existenz regelmäßig eine eigentümliche Urentscheidung steht, so daß das ganze weitere Leben danach nichts anderes zu sein scheint, als das, was urentschieden ist, auszuzeugen, auszufalten, zu variieren und zur Darstellung zu bringen. Eben weil Sie in den Jahren dieser Urentscheidung stehen, darf ich mir meine Aufgabe nicht leichter machen, etwa in der billigen Meinung, Sie seien Anfänger, sondern ich habe sie mir im Gegenteil schwerer zu machen, das heißt Ihnen zu helfen, daß Ihre Entscheidung nicht — wie es leider oft geschieht — in Anfängen stecken bleibt, oder — wie es ebenfalls leider oft geschieht — zu kurz trägt, in ihrer Tragweite nicht ausreicht, das ganze Feld der zufallenden Aufgaben vorschauend in Griff zu nehmen.

Mit Recht wird heute noch über die Ghettostellung des Katholiken und des katholischen Priesters in der modernen Welt geklagt. Gewiß sind die meisten unserer Priester treue Hirten, aber doch eben Hirten der „noch Gläubigen“. Mit Schmerz stellen sie fest, daß selbst die Zahl der „noch Gläubigen“ unaufhörlich zurückgeht. Für diese allein haben sie Verantwortung übernommen, für diese allein tragen sie sie. Hilflos und ratlos aber stehen sie den anderen gegenüber, sowohl einmal den Andersgläubigen, wie noch mehr den ausgesprochen Ungläubigen.

Insbesondere aber erscheint der heutige Atheismus in seiner militanten Bedrohung der Welt vielen als eine geradezu satanische Macht, welche sich von Osten her erhebt und den Westen zu verschlingen droht. Eine so unerhörte Bedrohung unserer Welt scheint völlig aus dem Rahmen des uns Verstehbaren und geistig Nachvollziehbaren herauszufallen. Die einzige Aufgabe dieser Erscheinung gegenüber scheint in der Abwehr und in dem Aufruf zur Abwehr zu liegen. Gewiß haben gelegentlich vereinzelte missionarisch eingestellte Priester dazu aufgerufen, auch die dem Kommunismus verfallene Welt nicht von dem großen Anliegen der Bekehrung auszuschließen. Aber diesen wohlgemeinten Aufrufen gegenüber war der Nachweis sehr leicht, daß sie das in sich boshafte Wesen dieser Weltanschauung, die stur auf ihr Ziel der Weltrevolution ausgeht und es sehr wohl versteht, Stellen der Aufweichung für ihren Zweck auszunutzen, völlig verkannten. So scheint jedes — wenn auch noch so wohlgemeinte — Eingehen auf eine religiöse Koexistenz mit dem gefährlichen Aufgeben eigener Substanz gleich zu sein. Die päpstliche Einschärfung des Grundsatzes, daß sich Christ-Sein und Kommunist-Sein in keiner Weise vertragen, scheint doch eine wirklich eindeutige Sprache zu sprechen.

Gewiß, was die Päpste gesagt haben, gilt uneingeschränkt. Doch ist mit dieser negativen Feststellung keineswegs ausgeschlossen, daß wir nicht dem Zeitgeist gegenüber eine positive Aufgabe hätten. Auch hier haben übrigens die Päpste bereits positive Wege eingeschlagen, wir brauchen nur an die Einrichtung päpstlicher Studieninstitute und Zeitschriften für Ostfragen zu denken. Ich glaube nun, Ihnen im einzelnen aufzeigen zu können, daß wir, oder genauer: daß Sie, die werdende Theologengeneration, den Aufruf Gottes im gegenwärtigen Zeitpunkt — biblisch gesprochen — im „Kairos“ zu einer Aufgabe zu vernehmen haben, die gerade in der Gegenwart geleistet werden muß, soll nicht die Welt durch unsere Schuld in noch größeres Unheil gestürzt werden.

Was ich Ihnen sagen will, ist kurz folgendes: die große Weltgefahr ist keineswegs eine im Osten entstandene satanische Macht, welche uns zu verschlingen droht. Vielmehr ist sie das konsequente Ende des Versagens einer Theologen-Generation unter uns. Es gilt wahrhaftig: *Perversio optimi pessima*! Ebenso gilt, daß Gott der Herr uns durch vielerlei Zeichen der Zeit aufzurufen scheint, durch eine neue geistige Gegenbewegung das drohende Unheil abzufangen und es in Segen zu wenden.

Es ist bereits ein verhängnisvoller Irrtum zu meinen, der militante Unglaube sei ein russisches Gewächs. Die Wurzeln dieser Auffassung sind unter uns zu suchen. Bereits vor Jahrzehnten sagte Oswald Spengler, der Autor des bekannten Werkes „Der Untergang des Abendlandes“, es kennzeichne die Oberflächlichkeit des Denkens der gesamten weißen Welt, den Bolschewismus als russische Schöpfung zu betrachten, die Westeuropa zu erobern drohe. Denn in Wirklichkeit ist er in Westeuropa entstanden und zwar als konsequentes Ende einer Weltanschauung, die seit Jahrhunderten im Werden war. Muß es uns nicht aufhorchen machen, wenn Lenin erklärt, der dialektische Materialismus sei das konsequente Ende der klassischen deutschen Philosophie, wenn

er Kant, Fichte und Hegel als geistige Kronzeugen anführt und von den jungen russischen Intellektuellen insbesondere verlangt, daß sie die Dialektik Hegels mit besonderem Eifer studieren. Ja, wer ist denn eigentlich Hegel, dieser Vollender des deutschen Idealismus? Ist er nicht bis zu seinem dreißigsten Lebensjahre „Theologe“ gewesen? In seiner scharf treffenden, oft freilich auch übertreibenden Art hat Nietzsche wiederholt darauf hingewiesen, daß die Philosophie des deutschen Idealismus eng mit dem Protestantismus zusammenhängt. Im „Antichrist“ stehen die Worte: „Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, daß die Philosophie durch Theologenblut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist der Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christentums — und der Vernunft. . . . Man hat nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist — eine hinterlistige Theologie.“

Will geistesgeschichtliche Gewissenserforschung der heutigen Weltgefährdung wirklich auf den Grund gehen, dann muß sie zu den Grundmotiven vordringen, aus denen der streitbare Atheismus erstanden ist, dessen nie aus dem Auge gelassenes Ziel es ist, in einer Weltrevolution den Gottesglauben von der Erde zu vertilgen. Bereits die Tatsache, daß der dialektische Materialismus in Hegel, dem ausgesprochenen Exponenten des Idealismus, seinen geistigen Vater erblickt, weist auf eine gemeinsame Basis hin, auf der sich beide in dialektischem Umschlag entsprechenden Gegensätzen bilden. In der Tat ist unsere Zeit nur zu verstehen, wenn auf den deutschen Idealismus als Wurzel, aus der sie erwachsen ist, zurückgegangen wird. Es sind im Grunde „Theologen“, welche in ihrer idealistischen Philosophie gegen ihren überkommenen Glauben revoltieren. Der deutsche Idealismus ist Revolte, bewußte Revolution, angeregt und begeistert von der großen französischen Revolution, zugleich der Versuch, diese Revolution, welche politisch scheiterte, dadurch zu überholen und zu vollenden, daß sie gemäß dem Geist deutscher Gründlichkeit radikaler angesetzt und folgerichtiger zu Ende geführt würde — freilich zunächst im Bereich des Geistes.

Die große berauschende Entdeckung des deutschen Idealismus besteht in dem Bewußtwerden des eigenen Geistes als origo, als echten Ursprungs der Tat, zunächst insbesondere der sittlichen Tat. Der Geist ist es, der die sittlichen Werte in ihrem An-Sich und damit das „Gesetz“ in seiner schlechthinnigen Endgültigkeit erfaßt. Damit steht er — so glaubt man — auf der Innenseite der Welt und auf einer Ebene mit allen geistigen Wesen, Gott nicht ausgenommen. Die Loslösung und Verselbständigung des „Gesetzes“ — des „Nomos“ — von Gott, verbindet sich mit dem Willen zu unbedingter Selbstherrlichkeit, zur „Auto-Nomie“. Jede „Hetero-Nomie“, das heißt, jede Bindung an einen anderen, und wäre es Gott, wird als im Grunde unsittlich gebrandmarkt. In einem langen geschichtlichen Klärungsprozeß kommt die Bewegung zu vollem Bewußtsein ihrer drängenden Motive und erneuert dabei mit zunehmender Klarheit das Bild des antiken Empörers Prometheus, in dem die Zeit des

Idealismus ihr eigenes Symbol findet. In unausweichlicher Konsequenz schien schließlich die weltanschauliche Entwicklung auf die Alternative hinauszulaufen, zwischen Gott und der menschlichen Freiheit wählen zu müssen. Als Beispiel dafür sei nur aus jüngster Zeit der Philosoph Nicolai Hartmann genannt, der sich in diese Alternative versetzt glaubte und der Meinung war, sich gegen Gott entscheiden zu sollen, und dies nicht aus Gründen frivoler Ablehnung Gottes, sondern aus Gründen der Sicherung der sittlichen Freiheit des Menschen.

Dem jungen Katholiken erscheint diese Problematik fremdartig, sie beschäftigt ihn innerlich eigentlich gar nicht und darum vermag er dafür nur **Verständnis aufzubringen**, wenn er sich in die ganz andere Lage des jungen protestantischen Theologen versetzt. Denn der Gottesbegriff des reformatorischen Glaubens ist ein ganz anderer als der des katholischen Glaubens. Geht dem jungen Protestanten die ganze Tragweite des reformierten Gottesbegriffes auf, so gerät er unweigerlich in eine schwere innere Krise. Wie ein lähmender Alpdruck legte sich dieser Glaube auf das Gemüt eines jungen Fichte und Hegel und versetzte sie in Jahre schwerer Depression.

Nach der Lehre der Hochscholastik sind Geschöpfe Eigen-Wirklichkeiten, die von Gott als der Erst-Ursache (*causa prima*) empfangen haben, ein eigenes Sein und damit Quelle echter geschöpflicher Wirksamkeit (*causa secunda*) zu sein. Schon die deutsche Mystik des Spätmittelalters entwirklicht das Geschöpf; es ist reines Nichts vor dem wahren Sein Gottes. Von dieser Mystik her hat Luther entscheidende Antriebe empfangen. Die Lehre der Spätscholastik verstärkt den gleichen Gedanken: das Geschöpf ist machtlos vor der Willensallmacht des unbegreiflich dunklen Willens Gottes. Alles Geschöpfliche wird entwertet und entwirklicht vor dem „Alles allein“ Gottes. Auch im Geschöpf ist Gott alles allein. Alle Wirklichkeit und aller Wert im Geschöpf sind nur Wirklichkeit und Wert Gottes. In der weiteren Verfolgung dieses Gedankens wird das Geschöpf schließlich Fehl-Ding, Sünde. Gott ist im Geschöpf als dessen absoluter Gegensatz.

Nur ein Wille regiert im Weltall: Gottes Wille. Die Reformatoren wehren sich gegen die Anerkennung eines anderen Willens als des Gottes-Willens: Gott kann sich seiner Freiheit nicht entäußern, wenn anders er Gott bleiben will. Die unausweichliche Folge davon ist die Lehre vom unbedingten Prädestinationswillen Gottes. Gott allein ist es, der jenen die Gnade gibt, denen er sie geben will. Nicht allen will er sie geben; vielmehr behält er sich eine Auswahl aus den Menschen vor. Sein Wille trägt letzten Endes auch die böse Tat. So kommt Luther dazu, zu sagen, Gott will das Böse, sonst wäre es nicht; aber Gott liebt das Böse nicht. Von der Prädestinationswillkür des göttlichen Allwillens kommt es her, daß jede gute Tat des Menschen alleinige Tat Gottes ist; ebenso folgerichtig kommt daher, daß auch die schlechte Tat vom alles allein wirkenden göttlichen Willkürwillen her stammt. Wird die ausschließliche Bewegtheit der Kreatur durch den göttlichen Willen in dieser Weise restlos durchgeführt, so wird die Willensursächlichkeit des Menschen entwirklicht, zu einer scheinhaften entwertet. Am Ende steht das folgerichtige Untergehen jeglicher Eigen-

wirklichkeit und jeglichen Eigenwertes der menschlichen Person. Dieser Gottesbegriff beherrscht die Zeit des Rationalismus bis zum Idealismus. In seiner „Wissenschaftslehre“ sagt J. G. Fichte: „Nur einer ist schlechthin durch sich selbst: Gott . . . Er ist in sich lauter Leben . . . Durch Sein SEIN ist alles Sein Sein und alles mögliche Sein gegeben, denn es kann weder in Ihm noch außer Ihm ein neues Sein entstehen“¹.

Eben gegen diese Übermächtigkeit der göttlichen Majestät, welche jede Möglichkeit echter menschlicher Freiheit aufsaugt, richtet sich der Protest des deutschen Idealismus. Die Bedrohung des Heiligsten, was der Mensch in sich erfährt, veranlaßt ihn zu fortschreitender Revolte. Schon hatte die französische Aufklärung Gott des Unrechtes in der Geschichte geziehen und ihn als Tyrannen der Menschheit entthront, schon hatte Voltaire das mythische Thema des Prometheus zu neuem Leben erweckt, schon hatte die Französische Revolution gegen den König als Träger göttlicher Autorität auf Erden das Todesurteil gesprochen, als die Begründer des deutschen Idealismus vom Fieber angesteckt wurden, die weltanschauliche Revolution gegen den persönlichen Tyrannen-Gott in ihrer Art weiterzutreiben. Freilich bleibt dieser Aufstand vielen Außenstehenden deshalb verschleiert, weil er immer wieder — wenigstens teilweise — zurückgenommen wird. Doch eben diese Halbheit und Inkonsequenz des Aufstandes gegen Gott war es, was die Junghegelianer und später Nietzsche empörte und weshalb sich dieser vom Schicksal dazu berufen hielt, seiner Zeit Prophet der Kunde vom Tode Gottes zu werden. Auch den Begründer des Marxismus, Karl Marx, kann man eigentlich nicht verstehen, sieht man ihn nicht in der gleichen Entwicklungslinie. Betont hat sich Marx als Prometheus des neunzehnten Jahrhunderts ausgegeben. Schon auf der ersten Seite seiner ersten Schrift — im Vorwort zu seiner philosophischen Dissertation — bekennt er sich in einem feierlichen Glaubensbekenntnis zu Prometheus.

Zu der Eigenart der Neuzeit, „ideologisches Zeitalter“ (P. Jordan) zu sein, gehört der dynamische Wille, die Neuordnung auf Grund eigener Ideenentwürfe in Revolution durchzusetzen. So gehören zum ideologischen Zeitalter die großen europäischen Revolutionen: die englische, die französische, die russische und die deutsche. Zu den europäischen Revolutionen vermochte Oswald Spengler in den antiken Kulturen keine Parallelen zu finden; sie sind Eigenart unserer Zeit. „Diese Revolutionen unternahmen den Versuch einer theoretisch programmatisch erdachten, planmäßigen, grundsätzlichen Neuordnung aller staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse — und so etwas gab es nach Spengler in der Antike nie“ (Jordan)².

Ideologen sind von dem Glauben des Rationalismus an die Macht der Vernunft durchdrungen, die Ordnungen der Welt aus bloßen Ideen in Systemen, in denen nichts Wesentliches fehlt, entwerfen zu können. Von diesem Glauben aus halten sie sich für beauftragt, die Neukonstruktion einer besseren Welt nach abstrakten Prinzipien

¹ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre* 1810, S. 696.

² Pascual Jordan, *Der gescheiterte Aufstand. Betrachtungen zur Gegenwart* 1957, S. 141 f.

revolutionär erzwingen zu sollen. Daß die Wirklichkeit mit den rationalistischen Ideenkonstruktionen nicht übereinstimmt, spricht ihrer Ansicht nach nur gegen die Wirklichkeit, nicht aber gegen ihre Entwürfe. Um mit der revolutionären Neukonstruktion beginnen zu können, waren die Ideologen darauf angewiesen, Massen mit der Ansicht zu fanatisieren, daß die Verwirklichung ihrer Ideen das ganze menschliche Dasein grundlegend ändern und die Übel, unter denen wir noch leiden, endgültig abschaffen und eine bessere Welt heraufführen werde.

Während man jedoch in Deutschland immer wieder vor den äußersten Folgerungen des prometheischen Aufstandes zurückschreckte, haben es die Führer der bolschewistischen Revolution übernommen, die Ordnung der alten Welt in Trümmer zu schlagen, um dann auf völlig planiertem Boden aus neuen Anfängen den Bau einer selbstherrlich durchrationalisierten Gemeinschaft aufzubauen — eine Welt ohne Gott und gegen Gott. Leidenschaftlicher Haß gegen Gott, der angeblich im Weltregiment versagt habe, hatte die Gestalt des Prometheus neu erstehen lassen, jenes Titanen, der nach antiker Sage die Menschengeschicke zur Gestaltung in die Hand genommen hatte. Das neunzehnte Jahrhundert hat eine Fülle von Ideen, Plänen und Richtungen hervorgebracht, die alle von dem gleichen Willen herkommen, Welt und Leben nach den Gesetzen einer großen Mechanik neu aufzubauen. Immer wieder wurden Wissen, Kraft, technisches Können eingesetzt, den revolutionären Umbruch tiefer an der Wurzel anzusetzen, bis endlich die Mühe von Erfolg gekrönt sein würde. Es ist die letzte Konsequenz dieses Geistes, wenn sich Lenin als Ingenieur einer neuen Gesellschaftsordnung fühlte und seine Aufgabe darin erblickte, „einen von allen Parasiten befreiten Mechanismus von höchster technischer Vollkommenheit“ zu schaffen. Die vom Menschen erarbeitete Wissenschaft wurde hierbei höchste Kraft und letzte Instanz. Sie allein hatte Grundlage und Voraussetzungen allen Handelns abzugeben. So wurde die Wissenschaft an die Stelle der Religion gesetzt, die bis dahin den obersten Rang eingenommen hatte. Der neue Götze schuf sich seine Kirche, seine Gläubigen, seine Propaganda, Organe, die mit unerbittlicher Schärfe für die Reinerhaltung der Lehre sorgten, den schärfsten Gewissenszwang ausübten bis zur Todesstrafe für die, welche es wagten, „Ketzer“ zu sein.

Nach diesem Aufriß müssen wir noch die Frage nach dem slawischen Anteil an dem Ausbau der revolutionären Ideologie stellen. Reinhard Lauth glaubte den Nachweis führen zu können, daß Marx „in seiner allerersten, für seine gesamte spätere Auffassung entscheidenden geistigen Formulierung zweimal wesentlich von slawischen Denkern beeinflusst“³ worden sei; von hier habe er das Stichwort „Revolution“ erhalten.

In einer Erwiderung auf diese These⁴ habe ich den Nachweis geführt, daß dieses

³ Reinhard Lauth, *Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der Marxschen Weltanschauung*, in: *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. XXI III–IV (1955) S. 399–450.

⁴ G. Siegmund, *Die Frage des slawischen Einflusses auf die Genese der Weltanschauung von Karl Marx*, in: *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. XXV 1–2 (1959) S. 91–100.

Stichwort längst vorher vorhanden war, daß sowohl für das Denken der Junghegelianer wie für das philosophische System Hegels selbst „Revolution“ ein Grundgedanke war.

Unter Hinweis auf die Französische Juli-Revolution vom Jahre 1830 schreibt Heinrich Heine bald nachher: „Der gallische Hahn hat jetzt zum zweiten Male gekräht, und auch in Deutschland wird es Tag“⁵. Während die Franzosen so viel wirklichen Geschäften oblagen, wobei sie durchaus wach bleiben mußten, sei die deutsche Philosophie nichts anderes als der Traum der Französischen Revolution gewesen. Kant sei der Robespierre des kritischen Denkens, Fichte mit seinem Ich der Napoleon der Philosophie, dann Schelling der Führer der Konterrevolution gewesen, bis Hegel, der Orleans der Philosophie, ein neues Regiment begründet habe. Dann heißt es wörtlich: „In der Philosophie hätten wir also den großen Kreislauf glücklich beschlossen und es ist natürlich, daß wir jetzt zur Politik übergehen“⁶. Die erste große Französische Revolution sei der Konterrevolution erlegen, weil die Verhältnisse in Frankreich zur vollen Durchführung einer ganzen Revolution noch nicht reif gewesen seien. Hätten die Franzosen teures Schulgeld zahlen müssen, so hofft Heine, von der Pressefreiheit eine politische Lenkung des deutschen Volkes, die so viel Licht verbreitet, daß die kommende Revolution in Deutschland, die Heine für sicher hält, vollen Erfolg habe.

Mit voller Klarheit trägt Heine in dieser Schrift die Forderung von der Weiterentwicklung der Hegelschen Philosophie zur Revolution der Tat vor. Es heißt darin: „Unsere philosophische Revolution ist beendet. Hegel hat ihren Kreis geschlossen“⁷. „Die deutsche Philosophie ist eine wichtige, das ganze Menschengeschlecht betreffende Angelegenheit, und erst die spätesten Enkel werden darüber entscheiden können, ob wir dafür zu tadeln oder zu loben sind, daß wir erst unsere Philosophie und hernach unsere Revolution ausarbeiteten. Mich dünkt, ein methodisches Volk, wie wir, mußten mit der Reformation beginnen, konnte erst hierauf sich mit der Philosophie beschäftigen, und durfte nur nach deren Vollendung zur politischen Revolution übergehen. Diese Ordnung finde ich ganz vernünftig. Die Köpfe, welche die Philosophie zum Nachdenken benutzt hat, kann die Revolution nachher zu beliebigen Zwecken abschlagen. Die Philosophie aber hätte nimmermehr die Köpfe gebrauchen können, die von der Revolution, wenn diese ihr vorherging, abgeschlagen worden wären. Laßt euch aber nicht bange sein, ihr deutschen Republikaner; die deutsche Revolution wird darum nicht milder und sanfter ausfallen, weil ihr die Kantsche Kritik, der Fichtesche Transzendentalidealismus und gar die Naturphilosophie vorausging. Durch diese Doktrinen haben sich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können.

⁵ Heines Werke. Herausgegeben von H. Herrmann und P. Pissin (o. J.) II. Teil, S. 153.

⁶ a. a. O., S. 154.

⁷ Heines Werke, IX. Teil, S. 273.

Es werden Kantianer zum Vorschein kommen, die auch in der Erscheinungswelt von keiner Pietät etwas wissen wollen und, erbarmungslos, mit Schwert und Beil, den Boden unseres europäischen Lebens durchwühlen, um auch die letzten Wurzeln der Vergangenheit auszurotten. Es werden bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind; denn sie leben im Geist, sie trotzen der Materie, gleich den ersten Christen, die man ebenfalls weder durch leibliche Qualen noch durch leibliche Genüsse bezwingen konnte; ja, solche Transzendentalisten wären bei einer gesellschaftlichen Umwälzung sogar noch unbeugsamer als die ersten Christen, da diese die irdische Marter ertrugen, um dadurch zur Himmlischen Seligkeit zu gelangen, der Transzendentalidealist aber die Marter selbst für eitel Schein hält, und unerreichbar ist in der Verschanzung des eigenen Gedankens“⁸.

Heine warnt die Franzosen davor, Gerüchte einer bald in Deutschland ausbrechenden Revolution nicht ernst zu nehmen und sich in deutsche Angelegenheiten einzumischen; dabei könnten sie sich die Finger verbrennen. „Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Geistes stattgefunden. Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freilich auch ein deutscher und ist nicht sehr gelenkig, und kommt etwas langsam herangerollt: aber kommen wird er, und wenn ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wißt: der deutsche Donner hat endlich sein Ziel erreicht. Bei diesem Geräusche werden die Adler aus der Luft tot niederfallen, und die Löwen in der fernsten Wüste Afrikas werden die Schwänze einkneifen und sich in ihren königlichen Höhlen verkriechen. Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte“⁹.

Heine gehört zu dem Kreis der Junghegelianer, dieser „gottlosen Selbstgötter“, zu denen er nicht bloß den „guten Ruge“, sondern auch seinen „noch viel verstocktern Freund Marx“, und die „Herren Feuerbach, Daumer, Bruno Bauer, Hengstenberg und wie sie sonst heißen mögen“¹⁰ zählt. Bedenkt man die geistige Herkunft Marxens von Hegel sowie seine Freundschaft mit dem Kreis der Jung-Hegelianer, so ist es nicht zu verwundern, daß Marx die gleichen Grundansichten wie Heine hat. Beide sprechen von der Reformation als dem ersten Schritt, der die Französische Revolution vorbereitete, von dem Erliegen der großen Französischen Revolution durch die Konterrevolution, von der Aufgabe des deutschen Volkes, seine Revolution methodisch gründlich vorzubereiten. Beiden ist es klar, daß der Revolution des Gedankens die Revolution der Tat folgen muß. Beide sprechen von dem Krähen des gallischen Hahnes. In seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ nimmt Marx

⁸ Ebenda, S. 275

⁹ Ebenda, S. 276

¹⁰ Heines Werke, XV. Teil, S. 49.

Gedanken von Heine auf, wenn er sagt: „Das gründliche Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne von Grund aus zu revolutionieren. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat“¹¹.

Wer die Auslassungen Heines über die deutsche Philosophie des Idealismus liest, könnte meinen, Heine habe in seiner dichterisch phantastischen Art den revolutionären Charakter dieser Philosophie maßlos übertrieben. Indes bestätigt eine Fülle von Zeugnissen, daß die Wogen der großen Französischen Revolution weit über die Landesgrenzen hinaus schlugen und die gebildete Jugend Deutschlands in den Rausch eines Enthusiasmus versetzten, dem sich auch Männer wie Kant und Hegel nicht entziehen konnten. In einer Studie über „Hegel und die Französische Revolution“ erklärt Joachim Ritter: „Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, sammeln, ist die französische Revolution, und es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels“¹².

Im einzelnen zeigt Ritter auf: „Der jugendliche Enthusiasmus für die Revolution, der bei Hegel am Anfang des philosophischen Weges steht, geht in seine Philosophie selbst ein und wirkt in ihrer ausgereiften Gestalt lebendig fort. Seine Philosophie bleibt in dem genauen Sinne Philosophie der Revolution, daß sie von ihr ausgeht und bis zuletzt aus ihr lebt. Es gibt nichts in Hegels geistiger Entwicklung, was sie mehr kennzeichnet als dieses positive Verhältnis zur Revolution; es bestimmt ihr Ende wie ihren Anfang“¹³. Hegel wartete nach seiner Revolution des Geistes auf die Titanen, welche seine Revolution in die Tat überführen sollten. Insofern haben ihn die Jung-Hegelianer recht verstanden.

Es ist also abwegig, in dem Prinzip der Revolution eine Neukonstruktion slawischer Denker sehen zu wollen. Zudem steht der rezeptive Charakter der Slawen zu bedenken, den Herzen und andere so stark hervorheben. Freilich — haben die Slawen einmal eine Idee sich zu eigen gemacht, dann schreiten sie leicht bis zu den äußersten Konsequenzen fort. In Rußland, „dem Land aller Arten von Maximalismus, von revolutionärem und religiösem“ (Mereschkowski)¹⁴ besteht seit je, wie seine bedeutendsten Geister betont haben, eine Tendenz zur Maßlosigkeit. Der Russe neigt dazu, wie Dostojewskij sagt, restlos in seiner Leidenschaft aufzugehen, alle Bande zu zerreißen und sich von allem loszusagen¹⁵.

Nach dem Gesagten haben wir als Ergebnis festzuhalten: der militante Atheismus,

¹¹ Karl Marx / Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe I I, I 1927, S. 620 f.

¹² Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (Arbeitsgem. für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geistesw. H. 63), 1957, S. 15.

¹³ Ebenda S. 17.

¹⁴ Mérejkowski, *Compagnons éternel* (o. J.), zit. nach: Harvey, *Maßloses Rußland*, 1949, S. 26.

¹⁵ Dostojewskij, *Tagebuch eines Schriftstellers*, 1921, zit. nach: Harvey, a.a.O., S. 14.

der auf das Ziel der Weltrevolution losgeht, stammt aus dem Westen, mag auch der Osten erst den blutigen Ernst damit gemacht haben, vor dem man im Westen immer wieder zurückschreckte.

Suchen wir nun eine Sinndeutung des modernen Atheismus, so brauchen wir diese nicht von außen an ihn heranzutragen, sondern nur jene Einsicht aufzunehmen, welche Heine und Nietzsche in ihren Endleiden aufging. Auf der Höhe seines Rausches, „gottloser Selbstgott“ zu sein, wird Heine von der Hand Gottes gepackt und in schwerer, langsam zum Tode führenden Krankheit niedergestreckt. Doch geistig war Heine ungebrochen. In der Lesung der Bibel findet Heine zurück zum lebendig persönlichen Gott und hat den Mut, offen seine Bekehrung, sowohl mündlich wie literarisch einzugestehen. Dabei erklärt er wiederholt, der moderne Atheismus sei nichts anderes als Abfall von Gott, wozu bereits die Schlange im Paradiese die ersten Menschen verführt hatte. Geistreich nennt er die Schlange die erste Privatdozentin der Hegelschen Philosophie.

Ähnlich weiß sich Nietzsche in seinem Gedicht „Zwischen Raubvögeln“ als Kranken, der an Schlangengift krank ist, da er sich ins Paradies der alten Schlange geschlichen und der verführerischen Stimme erlag: „Ihr werdet sein wie Gott!“ „Ein Kranker, der an Schlangengift krank ist“ — mit diesem „mythischen Bilde“ gibt er die treffende Deutung des ganzen modernen Atheismus und seiner Folgen. Jene uralte Erzählung vom Sündenfall des ersten Menschenpaares auf den ersten Seiten der Bibel, an dessen Wirklichkeit der aufgeklärte Mensch der Gegenwart meinte, nicht mehr glauben zu können, enthüllt sich als wieder geschehene Wirklichkeit, geschehen nicht durch einen einzelnen allein, geschehen vielmehr als Gesamtschuld des Menschen in der Neuzeit, dessen Denken sich von aller vertrauensvollen Hingabe an die vorgegebene Gesetztheit der Welt losgerissen und in herrischem Trotz das Mißtrauen zur Grundhaltung gemacht hatte, um aus eigenem Selbst eine Gegen-Welt zu schaffen.

Selbst ein Philosoph wie Karl Jaspers sagte vor kurzem, die Menschheit der Gegenwart sei in die Entscheidung gestellt, sich zu bekehren oder zugrunde zu gehen, wobei er es freilich unterließ zu sagen, wohin sich die Menschen bekehren sollten. Ist der Geist des Prometheus, welcher auf eine die ganze Welt umspannende Revolution ausgeht, der eigentliche Grund für die ungeheure Spannung, welche die Wehen der Gegenwart verursacht, so spürt der, welcher zu dieser Erkenntnis gekommen, in sich den Drang, nach einem Gegenbild Ausschau zu halten, unter dessen Führung sich ein Ausweg aus der Sackgasse der Weltgefährdung auftut. Auch hierfür brauchen wir wiederum nicht dem Zeitgeist gewaltsam ein Bild aufzupressen, gegen das er sich innerlich wehren würde, sondern nur jenes Bild aufzugreifen, das Johann Gottlieb Fichte, der Vater des Idealismus, selbst als erlösendes Gegensymbol zum Zeichen des Prometheus erschaut hat. Bei ihm schwingt der Wille zu unbedingter Selbstherrlichkeit um in den Willen zu einem hochgemuten Selbstopfer aus Liebe. In einer abgeklärten Endhaltung zerbricht der Wissensstolz; das menschliche Wissen vernichtet

sich schließlich vor Gott selbst. Schau und Tat treten in eine innige Verbindung. Alle Ansprüche der sinnlichen Natur haben sich völlig dem Geist unterzuordnen. Jeder versteckte Versuch, Gottes Willen zum Mittel zu machen, ist zu entlarven. Fichte durchschreitet den Engpaß, wo der Hochmut des reinen Geistseinwollens neben der Hochgemutheit des Opferwillens liegt. Dahinter weitet sich ihm eine neue Landschaft der Vollendung, die in der liebenden Schau Gottes die höchste Vollendung erfährt. Alles andere wird Beigabe. Schönheit — so weiß er — kann es in unserer Welt nur als Widerspiegelung der Urquelle der Schönheit, die Gott allein ist, geben. Vollkommen schön ist in der Welt des Menschen nur das vollkommene Durchleuchten der göttlichen Idee, ohne daß Eigenwilligkeit dieses Leuchten trüben würde. Verwirklicht findet er sie im Bild einer „heiligen Frau, welche, emporgehoben in die Wolken, eingeholt von den himmlischen Heerscharen, die entzückt in ihr Anschauen versinken, umgeben von allem Glanz des Himmels, dessen höchste Zierde und Wonne sie selbst ist, welche — allein unter allen — nichts zu bemerken vermag von dem, was um sie vorgeht, völlig aufgegangen und verflossen in die eine Empfindung: Ich bin des Herrn Magd, mir geschehe immerfort wie Er will; und gestalten Sie diese eine Empfindung in dieser Umgebung zu einem menschlichen Leibe, so haben Sie ohne Zweifel die Schönheit in einer bestimmten Gestalt. Was ist es nun, was diese Gestalt schön macht? Sind es ihre Gliedmaßen und Teile? Ist es nicht vielmehr ganz allein die eine Empfindung, welche durch alle diese Gliedmaßen ausgegossen ist?“¹⁶ Es ist das bewußte Ja-Wort Marias, das unbeirrt auf Gott gerichtet bleibt, ohne mit einem einzigen Blick der Selbstgefälligkeit aus der reinen Höhe zu fallen, was das volle Durchleuchten unmöglich machte. „Wirklich schön“ — sagt dazu Urs von Balthasar — „ist nur der Glanz des je Höheren, je Geistigeren und ein voller Blick auf das Niedrigere als solches ist schon ein Makel. Ein solcher Blick hatte Schillers Jungfrau gestürzt“¹⁷. In diese Letzthaltung geht eine strenge Pflichtauffassung, eine herbe und zugleich süße Keuschheit als unlösbarer Bestandteil ein.

In dieser Sicht tritt Maria als Gegensymbol in genauer Entsprechung dem Mythos Prometheus gegenüber. Prometheus wird zum symbolhaften Titanen durch die eigenmächtige Revolte gegen Gott, in der er volles Selbstbewußtsein und männliche Tathärte gewinnt. Marias Haltung ist die Demut des Kindes, die jedoch im bewußten Ja und in der unbedingten, niemals zurückgenommenen Bejahung des Gotteswillens den Bereich des Naiv-Kindlichen ebenso überschreitet und zur vollendeten Reife der Schönheit der Frau auf den Wolken gelangt. Damit wird Maria das Bild der vollendeten christlichen Haltung, welche der ebenso ausgesprochenen prometheischen Haltung der Gottesverneinung gegenübertritt. Die Kirche feiert Maria über alles Gefühlsmäßige hinaus eben als die Kraft, welche wirklich dem Satan den Kopf zertritt, die Irrtümer besiegt, die im Laufe der Kirchenzeit mit der christlichen Wahrheit in

¹⁶ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte (1845 f.) V, S. 527.

¹⁷ H. U. v. Balthasar, *Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1947, S. 201.

Widerstreit geraten. Sie wendet auf sie geradezu das Schriftwort an: „Furchtbar bist du wie ein geordnetes Kriegsheer“ (Hohes Lied 6,3).

An die Stelle der Eigenherrlichkeit des Selbstbewußtseins und der männlichen Geistestat, welche alle Fremdbindungen löst, ist die Kindeshaltung getreten, die sich mit der Einsicht in die eigene Endlichkeit einem Unendlichen, einem Ganz-Anderen gegenübergestellt, von diesem sich angerufen und verpflichtet weiß. In freiwilliger Tat unterwirft sich diese Haltung nicht einer nur äußerlich erdrückenden Majestät eines Über-Seins, sondern der im Gewissen bindenden Macht eines persönlichen Gottes, um den in liebender Hingabe das endliche Leben kreisen soll. Der Trotz der Autonomie ist abgelöst vom Willen, nichts als „Magd des Herrn“ sein zu wollen. Mit „Prometheus“ und „Maria“ sind also zwei einander von der Wurzel an grundverschiedene Letzthaltungen versinnbildlicht.

Noch freilich verstehen viele Katholiken und Theologen von heute nicht die Bedeutung der marianischen Lehrentwicklung. Sie bedauern das Vordringen des marianischen Gedankens. Sie weisen darauf hin, daß das schwere Geschehen der letzten Jahrzehnte die beiden getrennten Konfessionen einander näher gebracht hatte. In der Förderung der marianischen Lehrentwicklung aber sehen sie eine Beeinträchtigung der mühsam gebauten Brücken zwischen den Konfessionen. Sie halten die marianischen Dogmen für ein mehr oder minder nebensächliches Rankenwerk, das sich um den christlichen Glauben legt. Um der Hauptsache willen — so meinen sie — sollte man auf das Rankenwerk verzichten. Nach dem von uns Ausgeführten aber müssen wir sagen, daß dem nicht so ist. Es handelt sich bei dem marianischen Gedanken nicht um ein dem christlichen Glauben Hinzugefügtes, sondern es handelt sich um den Prototyp der menschlichen Haltung zu Gott überhaupt. Die Wurzeln der Ablehnung der Marienverehrung liegen beim Protestantismus in dem reformierten Gottesbegriff, der die Eigenwirklichkeit und Eigenfreiheit des Menschen leugnet. Dieser Tiefgang des marianischen Gedankens darf nicht übersehen werden. Es ist der Gottesbegriff und Gottesglaube selbst, der hierbei zur Debatte steht. Wir müssen sehen lernen, daß der geschichtlich unvermeidliche dialektische Gegenschlag gegen den reformatorischen Gottesglauben die Einforderung der menschlichen Freiheit war, die über alles Maß hinaus ging und letztlich in den kämpferischen Atheismus hineinführte. Diese Einsicht wird zu einer Neufundierung und Neubestimmung des Gottesbegriffes führen und zu dem Gottesglauben zurückführen, in dem die Dialektik der polaren Spannung, die uns aufzulösen nicht zusteht, gewahrt wird: einerseits die unendliche Majestät Gottes, der letztlich alles restlos bestimmt, doch andererseits so groß ist, daß er einen in seiner Entscheidung wirklich freien Menschen geschaffen hat und diese Freiheit achtet, ohne daß freilich die Auswirkungen der menschlichen Freiheit seinen Weltplan stören würden. Damit wird Gottesglaube echter Dialog zwischen Gott und Mensch und das Leben des Menschen eine echte Entscheidungsgeschichte für oder wider Gott. Nur dadurch ist auch der Gefahr vorgebeugt, daß der Begriff Gottes zu einem neutralen Gesetz erstarrt oder zu einer Idee verflüchtigt. Gott ist der Höchst-

persönliche, und Gottesglauben ist höchstpersönliches Sichwenden an den persönlichen Gott. Der österreichische Dichter Hermann Bahr, dessen Jugend sich in dem von katholischem Leben gesättigten Salzburg des neunzehnten Jahrhunderts abspielte, der dann in seinen Mannesjahren in allen Kneipen moderner Weltanschauungen herum- saß, bis er als Greis zum Glauben der Kindheit zurückfand, macht einmal die Bemerkung, er habe den Glauben an Gott verloren, weil der Gottesbegriff seiner Kindheit zu wenig persönlich gewesen sei. Man könne Gott nicht persönlich genug denken.

Das eben ist die Aufgabe einer neuen Theologen-Generation: den Gottesglauben zu verlebendigen auf Grund eigenen religiösen Lebens. Unser wissenschaftliches Denken neigt immer wieder zu einer rationalistischen Erstarrung des Gottesbegriffes. Dieser Gefahr vermag nur vorgebeugt zu werden, wenn wir die Gotteserfahrungen großer Heiliger in unser Denken miteinsetzen und an ihrer Hand selbst solches Erleben suchen.

Neue Untersuchungen über den dialektischen Materialismus

Prof. Dr. J. János, Königstein

J. M. Bochenski, der bekannte Dominikanerprofessor der Universität Freiburg in der Schweiz, fällt in seinem weitverbreiteten Buche *Der sowjetrussische dialektische Materialismus* ein niederschmetterndes Urteil über den theoretischen Wert des dialektischen Materialismus. Er schreibt vom technischen Niveau dieser Philosophie (S. 150 ff., Ausgabe 1950): „Ihre Technik, ihre Problematik, ihre Ausdrucksweise sind von einer ungeheueren Primitivität.“ Er zitiert P. Pastore, einen mit dem Kommunismus stark sympathisierenden italienischen Autor, der das Ergebnis seiner Studien über Lenin, das aber nach Bochenski auch auf den heutigen dialektischen Materialismus genau zutrifft, in diese Worte zusammenfaßt: „Keine Gnoseologie, keine Metaphysik, keine wissenschaftliche Zuständigkeit, keine Psychologie, keine Ästhetik, keine Ethik, keine Mystik. Ein wenig Erkenntnistheorie, aber sehr unglücklich, viel Anwendung und Mißbrauch der Hegelschen Dialektik, keine sichtbare systematische Logik.“ Bochenski fährt fort: „Der dialektische Materialismus treibt zwar auch eine oft subtile Exegese seiner „Klassiker“ und ist voll von hegelianischem Wortschwall. Aber seine Problematik, seine Formulierungen und seine Ausdrucksweise sind unglaublich primitiv. Im besonderen wird kein echtes Problem klar und richtig gestellt, geschweige gelöst. Es ist keine Philosophie — eher eine Art atheistischer Katechismus für gläubige Mitglieder der Partei.“ Und nachdem er einige Beispiele aus der Logik, der Erkenntnistheorie, der Ontologie, der Psychologie, der Axio-

logie und den terminus technicus „Dialektik“ herausgegriffen und untersucht hat, schließt er: „Das endgültige Urteil lautet also: kulturfremd, primitiv und im wesentlichen falsch.“

Dieses Urteil eines weltbekannten und anerkannten Logikers, mag es auch nicht in allem zutreffen, besonders was die westlichen Materialisten (auch die der sogen. DDR) betrifft, macht verständlich, welche Hindernisse jene Untersuchungen überwinden mußten, über die hier berichtet werden soll. Es handelt sich um Veröffentlichungen von zwei Professoren der Philosophie an den Hochschulen der Jesuiten in Pullach und Frankfurt: Josef de Vries, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*¹ und Helmut Ogiermann, *Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag*².

Ogiermann schreibt zur Methode: „Hat es also mit materialistischer Dialektik gar nichts auf sich? Vermag sie, aus streng philosophischem Blickwinkel gesehen, kein wahres Interesse abzugewinnen? ... Wäre der Wille, sich mit diesem Phänomen (des dialektischen Materialismus) abzugeben, nur von dem Entsetzen diktiert, das der noch immer wachsende Radius der weltpolitischen Einflußsphäre Rußlands auslöst, dann ginge es nicht um eigentlich philosophische Problematik; die Versuche, die materialistische Dialektik zu bekämpfen, müßten sich dann auf der Ebene propagandistischer Argumentation bewegen, allenfalls mit einem gewissen Aufwand an fachphilosophischem Zierat“ (S. 10).

Es ist leider wahr, daß wir Literatur auf der „Ebene propagandistischer Argumentation“ mit einem „gewissen Aufwand an fachphilosophischem Zierat“ zur Genüge besitzen; sie schadet dem Gegner nicht, eher nützt sie ihm. Gegen diese Art von „Argumentation“ hat sich schon Thomas von Aquin in seiner Zeit schärfstens gewandt.

Was die zwei genannten Bücher auszeichnet, besonders aber das von Ogiermann, ist eine selbst im wissenschaftlichen Schrifttum seltene peinliche Genauigkeit und Sachlichkeit, eine zuvorkommende und wohlwollende Interpretation (*benigna interpretatio*), die einigen ängstlichen Geistern vielleicht sogar Ärgernis bereiten mag. Es ist bekannt, daß auch Gustav Wetter, der das Standardwerk über den dialektischen Materialismus geschrieben hat (*Der dialektische Materialismus*, 5. Auflage 1958, Verlag Herder Freiburg i. Br.), von gewissen Seiten wegen seines angeblichen „Zuvorkommens“ scharf gerügt wurde.

„Die Not der Stunde darf nur ein Anlaß sein“ — schreibt Ogiermann weiter — „das im DIAMAT verborgene philosophische Kernproblem herauszuschälen und es als solches, eben als philosophisches, sehen und angehen zu lernen — mit akademischer Ruhe und Kühle, wofür der DIAMAT seinerseits allerdings nur Verachtung zur Schau trägt, denn Philosophieren geschehe (nach ihm) aus klassenkämpferischem Einsatz.“

¹ 188 Seiten, 11,20 DM.

² 275 Seiten, 14,80 DM. Beide 1958 im Verlag Anton Pustet, München.

Es muß nun durchaus nicht zugegeben werden, daß man im DIAMAT erstmalig auf etwas stoße, wovon man bisher nichts gewußt habe. Auch diesmal gilt das Wort: nil novi sub sole. „Aber“, — sagt richtig Ogiermann — „es liegt auch im dialektischen Materialismus dieses philosophicum und ruft nach einer Antwort.“ Dialektik ist nun einmal ein philosophisches Problem. Die materialistische Form, die diese Dialektik bei Marx und dann besonders bei Lenin angenommen hat, ist nur eine Art Radikalisierung ihrer selbst. Diese Radikalisierung ist, entgegen dem ursprünglichen Wortsinne von „radikal“, nicht mit tieferer Verwurzelung und Verwesentlichung gleichzusetzen, wie die Marxisten es wollen, sondern zunächst lediglich mit gewalttätigem Extremismus. Doch auch die „terribles simplificateurs“ leben von der Eindruckskraft philosophischer Intuitionen und Intentionen, die sich dann verabsolutiert haben. Beispiele dafür haben wir auch in der „technisch“ entwickelten „westlichen“ Philosophie mehr als zur Genüge.

Beide Autoren gehen also von der Voraussetzung aus, daß materialistische Dialektik ein echtes philosophisches Problem aufbehalte und eben darum eine kritische Auseinandersetzung herausfordere. Nach Ogiermann — und da wird man ihm zustimmen müssen — steht (trotz der schier unüberschaubaren Literatur) eine kritische Interpretation und philosophische Überwindung der materialistischen Dialektik im ganzen und grundsätzlich noch aus. Die Gesamtdarstellungen, wie die des oben genannten A. Wetter oder die von J. Hommes (*Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg 1955), haben bei aller Gründlichkeit und zum Teil auch Breite der Stoffdarbietung und -durchdringung das Thema nicht erschöpft, zumal eben nach der logisch-ontologischen Seite. Das Werk von Hommes enthält zudem eine fragwürdige Auffassung, die sich auf den „jungen Marx“ zu stützen vorgibt, die aber dem tatsächlichen DIAMAT nicht entspricht und auch nicht gerecht wird. A. Wetter aber wollte zunächst darstellen und erst in zweiter Linie kritisch werten. Was aber im gegenwärtigen Stadium nottut, ist eine kritische Begegnung mit dem dialektischen Materialismus in dem Sinne, daß seine logisch-ontologische Struktur genau aufgeheilt und auf ihre Implikationen hin untersucht werde.

Die erste Aufgabe (die zwar selbstverständlich erscheint, aber im Falle des dialektischen Materialismus überaus schwierig ist und eine drückende Sorge bedeutet), die sich beide Autoren stellen müßten, ist, den Gesprächspartner so zu verstehen, wie er sich verstanden wissen will; ja es ergibt sich die Notwendigkeit, das Anliegen dieser „Dialektiker“ über das, was formell ausgesprochen wird, hinaus zu formulieren. Das ist jene „zuvorkommende und wohlwollende Interpretation“, von der oben gesprochen wurde. Das Ethos dieser Einstellung ist sehr begrüßenswert und man möchte hoffen, daß es bei den „Gesprächspartnern“, oder bei einigen von ihnen, seine Wirkung nicht verfehle und sie zu sachlichen Überlegungen geneigt mache.

Es handelt sich demnach bei den beiden Autoren um das gewissenhafte, sachliche Unternehmen, das philosophicum des dialektischen Materialismus erst herauszustellen

und dann kritisch zu werten. Man kann sagen, daß dies beiden Autoren auf dem von ihnen abgegrenzten Gebiet in großem Maße gelungen ist. Rein „optisch“ scheint dies bei Ogiermann noch mehr der Fall zu sein als bei J. de Vries.

J. de Vries untersucht die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus mit der bei ihm bekannten klaren Aufteilung des Themas und klaren Formulierung der Aussage. Drei Aufgaben hat er sich gestellt. Die erste ist eine Darstellung der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. Zweifellos eine schwierige Aufgabe. Trotzdem wünschte man, daß hier der Autor noch mehr geboten und die verschiedenen Varianten desselben Themas noch mehr herausgestellt hätte. Vielleicht wäre so besser ersichtlich geworden, daß auf der Gegenseite trotz des unglaublichen Dogmatismus Probleme, wenn nicht klar gesehen, so doch wenigstens geahnt werden und um die — mit der politisch gebotenen Vorsicht — auch gerungen wird. Solche „Ahnungen“ und solche Ansätze des Ringens sind zugleich ausgezeichnete Ansatzpunkte für unsere kritische Beurteilung. Ogiermann z. B. handhabt diese „Methode“ mit Meisterschaft und wirkt dabei sehr gewinnend und — hoffen wir es — sehr überzeugend. Gegen völlig unwissenschaftlichen, sturen Dogmatismus und gegen überhebliche Selbstsicherheit gibt es — so scheint es — kein besseres Heilmittel, als wenn man zeigt, wie gerade die begabteren Geister, ja sogar auch die „Klassiker“ im Ringen mit den Problemen nicht selten unterlagen, sich in Widersprüche verwickelten, die sie dann oft mit schier unwissenschaftlicher Willkür „entschieden“.

In einer sachlichen Untersuchung wird klargestellt, was die dialektischen Materialisten unter Realismus gleich Materialismus verstehen; was sie über die sinnliche Erkenntnis zu sagen haben; wie sie die „Praxis“ als das (alleinige) Kriterium der Wahrheit hinstellen; was sie über das Denken und das begriffliche Erkennen dozieren. Brenzlich wird die Lehre über die Axiome und ihre Begründung, wie auch über die relative und absolute Wahrheit. Zum Schluß wird die Lehre über die Relativität der sog. Ideologien dargestellt und gesagt, wie die absolute Geltung des dialektischen Materialismus trotzdem aufrechterhalten und lautstark versichert wird.

Der zweite Teil ist der kritischen Stellungnahme gewidmet und zwar in zweifacher Weise. Im ersten Kapitel werden die dargestellten erkenntnistheoretischen Thesen einer immanenten Kritik unterzogen, also im Lichte der formalen Logik untersucht. Die formale Logik wird bekanntlich auch vom DIAMAT anerkannt. Mit Hilfe dieser gemeinsam anerkannten Prinzipien der formalen Logik wird gezeigt, wie die Gleichsetzung des Materialismus mit dem Realismus auf einer doppelten Begriffsverwechslung beruht und darum einen Widerspruch enthält. Weiter wird gezeigt, daß das Kriterium der Praxis ungenügend ist und gerade dem Anliegen der Philosophie gegenüber versagt, ja unangebracht ist. Die dialektische Begründung der Prinzipien (Axiome) ist logisch vollständig unhaltbar. Die Lehre über die Ideologien ist voller Fehlschlüsse und enthält logische Widersprüche. Der historische Materialismus ist unbewiesen, der dialektische Materialismus wissenschaftlich unbeweisbar.

Das zweite und weltanschaulich wichtigste Kapitel ist einer „transzendenten“ Kritik gewidmet. Sie ist also nicht mehr formal-logisch, sondern sachlich-inhaltlich und fußt auf apriorischen Verstandeseinsichten, besonders auf dem Satz vom zureichenden Grunde. Durch diese „transzendente Kritik“ und die apriorischen Erkenntnisse wird bewiesen, daß die Leugnung der Seele, des Geistes und die Leugnung Gottes philosophisch unhaltbare Positionen sind. Sie stehen im Widerspruch mit dem Satz vom zureichenden Grunde, der von dem DIAMAT-Philosophen eigentlich anerkannt wird. Was die Materialisten als Lösung anbieten, nämlich die „dialektische Bewegung durch die Widersprüche“ und die „dialektische Entwicklung durch qualitative Sprünge nach aufwärts“, ist eine verzweifelt widerspruchsvolle „Lösung“.

Und gerade hier ist der Punkt, wo Ogiermann anknüpft, natürlich ganz unabhängig von de Vries. Eigentlich schade, daß de Vries nur die sog. „objektive“ Dialektik berücksichtigt. Von einem so anerkannten Erkenntnistheoretiker hätten wir gerne etwas von der „subjektiven Dialektik“, wie sie öfters genannt wird, erfahren. Daß es so etwas wie eine Dialektik der Erkenntnis gibt, wird wohl anerkannt. Es ist wahr, daß sie im DIAMAT nur eine sekundäre Rolle spielt, eben als „Widerspiegelung“ der objektiven, der ontologischen Dialektik. Aber die Dialektik der Erkenntnis hat in der Geschichte der Philosophie, meistens unbewußt und ungeklärt, eine große, ja entscheidende Rolle gespielt, nicht zuletzt bei Hegel und beim jungen Marx. Dies soll aber bei de Vries nicht als Mangel vermerkt werden. Jeder Autor hat das gute Recht, sein Thema so zu begrenzen, wie er es methodisch-logisch verantworten kann.

Ogiermann verwendet den ganzen ersten Teil, die Hälfte seines Buches, zur Klärung des Begriffes „Dialektik“ in der materialistischen Philosophie. Diese Aufgabe löst er meisterhaft. Der Weg, den er dabei gehen muß, ist sehr gewunden und kurvenreich. Aber es ist nicht seine Schuld; die einschlägige marxistische Literatur zwingt ihn dazu. Und es ist ein wahrer Genuß, ihm auf diesem verschlungenen Wege zu folgen. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß die materialistische Dialektik eine sogenannte Realdialektik ist, wenigstens primär und entscheidend für das System. Ogiermanns weitere Untersuchung ist infolgedessen eine rein ontologische und er beschränkt sich auch streng auf diese ontologische Problematik. Dabei gibt dieser erste Teil zugleich viele Ansatzstellen für eine (vorläufige) Kritik der materialistischen Dialektik; aber „thematisch“ wird diese Kritik erst im zweiten Teil vorgenommen.

Außer den ganz fanatischen Marxisten wird jeder die äußerst peinliche Genauigkeit und Sachlichkeit des Autors, mit der er sich für die Herausstellung der präzisen Lehre über diese „Dialektik“ bemüht, ja um sie ringt, anerkennen müssen. Oft scheint es ein verzweifelt Bemühen zu sein, in einem weglos scheinenden Gestrüpp einen klaren Weg zu finden. Aber das Bemühen ist gelungen. So weit es die Unterlagen erlaubten, wurde klargestellt, was man sich unter dialektischem Widerspruch, über die Gesetze und Aufgaben der Dialektik, über das Verhältnis von Metaphysik und Dialektik, über Materialismus, materialistischen Monismus der Dialektik, über die Seinsstufen:

Materie und Geist in der marxistisch-leninistischen und von ihr abhängigen Philosophie vorzustellen hat. Eine höchst anerkennenswürdige Leistung, vielleicht die beste, die bisher vorgelegt wurde.

Der zweite Teil enthält die thematische Kritik, wie der Autor sie nennt. Es ist also keine „systematische“ Kritik; eine solche Aufgabe würde das Werk ungebührlich erweitert haben. Eine strenge Systematik hätte noch weiter und in der positiven Antwort auf die aufgeworfenen Fragen noch tiefer schürfen müssen. Aber mit Recht betont der Autor, daß es sich kaum verlohnen würde, derartiges zu versuchen, solange der Gesprächspartner in manchen Punkten seiner Theorie noch lange nicht zu voller Klarheit durchgedrungen ist. Deshalb genüge diese Form und Methode eines vorläufigen Diskussionsbeitrages.

Die Hauptthemen dieser thematischen Kritik sind: Beurteilung der marxistischen Kritik des sogenannten „Idealismus“, d. h. jeder nicht-marxistischen Philosophie; die Kritik der dialektischen „Negativität“; dann die Kritik der ontologischen Implikationen der materialistischen Dialektik. Solche ontologische Implikationen sind: Gegensatz und Widerspruch; „Beziehung“ und Dialektik; die dialektische „Bewegung“; die dialektische „Selbstbewegung“; die Dialektik der Seinstufen. Bei den Seinstufen werden nur die Materie und der Geist berücksichtigt; dies mit vollem Recht, weil es zur grundsätzlichen Widerlegung völlig genügt, auch sind die „Zwischenstufen“ noch zu sehr mit Problemen beschwert, um völlig überzeugend zu wirken. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß es meistens eben diese „Zwischenstufen“ des Vegetativen und Biologisch-Sensitiven sind, aus denen die Marxisten mit Vorliebe ihre „durchschlagenden Argumente“ schöpfen. Im Trüben läßt sich eben leichter fischen. Dasselbe gilt von gewissen physikalischen und chemischen Theorien, die der Autor ebenfalls „einklammert“. Das Endurteil mußte negativ ausfallen: die materialistische Dialektik ist ontologisch unhaltbar.

Ogiermann läßt sich von der Behauptung Bochenskis nicht einschüchtern, wonach das fachlich-technische Niveau des dialektischen Materialismus zu tief liege, als daß man sich auf ihn einlassen könnte. „Wir wollen auch dieses Bedenken einklammern“ – schreibt er (S. 140) – „und den echt philosophischen Hintergrund der Formulierungen noch weiter aufzudecken uns bemühen; sogar in der Meinung, mit der fachlichen und technischen Seite stehe es oft genug nicht eigentlich so übel, zumal wenn man die Diskussionen unter deutschen und französischen Marxisten im Auge hat.“ Wobei natürlich wahr bleibt, daß man ebensooft über den ungebildeten, pamphletischen Stil mancher materialistischen Erzeugnisse hinwegsehen und hinweglesen muß, wie auch über Veröffentlichungen, die der bloßen Propaganda oder Vulgarisation dienen oder von Nichtfachleuten für breitere Kreise verfaßt sind, mögen die Urheber auch als Dozenten tätig sein.

Es gereicht zur Freude und Genugtuung, über diese beiden Werke berichten zu können. Nicht zuerst wegen der geleisteten bedeutenden wissenschaftlichen Arbeit; für diese garantierte im voraus der anerkannte Name der Autoren. Sondern wegen der

philosophischen Intensität, mit der hier zuerst gefragt und dann sachlich genau diskutiert wird. Nicht zuletzt aber muß wegen des wissenschaftlichen und menschlichen Ethos, von dem dieses Philosophieren inspiriert wurde, gedankt werden. Beide Autoren sind Vertreter der besten abendländischen Tradition des Philosophierens als Bemühung um die Wahrheit.

Die Publikationsreihe „Sammlung Wissenschaft und Gegenwart“ will ihre Veröffentlichungen fortsetzen. Nach solcher Eröffnung erwartet man mit gewisser Ungeduld die weiteren Untersuchungen dieser heute so schicksalsschweren Geistesrichtung. Vielleicht wird uns ein Werk geschenkt über den echten (logischen und ontologischen) Sinn von Dialektik und über den Wahrheitsgehalt der dialektischen Methode. Und ein anderes über jene letzte Geisteshaltung, aus der diese marxistische Philosophie letztlich gespeist wird. Endlich wäre noch eine gründliche Studie über den geschichtlichen Materialismus ein dringender Wunsch.

Erzherzog Rudolf von Österreich als Erzbischof von Olmütz 1819-1831

Dr. A. K. Huber O.Praem., Königstein

Die in biographischen Nachschlagewerken enthaltenen Lebensskizzen dieses letzten Kirchenfürsten aus dem Hause Habsburg würdigen sein Mäzenatentum und seine Wohltätigkeit, doch hören wir kaum etwas über seine kirchliche Tätigkeit als Bischof¹. Dies trifft auch für die kurze Biographie Rudolfs von Karl Kobald im 9. Bande der Neuen Österr. Biographie „Große Österreicher“ zu, die eigentlich nur von den Beziehungen des Erzherzogs zu Beethoven handelt². In der „Allgemeinen Deutschen Biographie“ heißt es allerdings: „Seinen geistlichen Pflichten konnte er ob langwieriger Krankheit nicht in dem Maße obliegen, wie er wünschte.“ Sicherlich war dieser kaiserliche Prinz von anfälliger Gesundheit kein besonders hervorragender Vertreter des Episkopates in der kirchlichen Führungskräften ohnedies nicht günstigen Epoche des Vormärz; aber die Frage erregt unser Interesse, welche Figur ein Mitglied des Herrscherhauses auf dem Bischofsstuhl in einer kirchenpolitisch so heiklen Zeit machte, da Josefinismus und katholische Erneuerung miteinander rangen oder sich in seltsamer Weise mischten. Aus zerstreuten Mitteilungen — die Olmützer Archivalien sind nicht zugänglich — läßt sich einiges Wenige über das Charakterbild und die

¹ Constant v. Wurzbach, *Lexikon des Kaiserthums Österreich*, Bd. 7 (1861), S. 145 f.; Fr. L. Rieger, *Slovník naučný*, Bd. 7 (1868), S. 786; P. Ant. Weiß in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 29 (1889), S. 547 f.; W. Kosch, *Das kath. Deutschland*, Sp. 4089.

² Amalthea-Verlag, Zürich-Leipzig-Wien 1957, S. 60–64 (mit einem Porträt). Der Verfasser hat überdies versäumt, die Konversationshefte und Briefe Beethovens auszuschöpfen.

bischöfliche Amtsführung Rudolfs zusammentragen, ein bisher nicht berücksichtigter Faszikel im Wiener Staatsarchiv, der die Berichte der Olmützer Erzbischöfe an Kaiser Franz I. enthält, ist der eigentliche Anlaß dieser kurzen Veröffentlichung³.

Rudolf Johann Joseph Rainer wurde am 9. Jänner 1788 in Florenz als jüngster Sohn des Großherzogs von Toskana und nachmaligen Kaisers Leopold II. geboren⁴. Er war somit ein Enkel der Kaiserin Maria Theresia, ein Neffe Josephs II. und der jüngste Bruder des Kaisers Franz I. (1792–1835), von dem ihn ein Altersunterschied von 20 Jahren trennte. Mit vier Jahren verlor Rudolf den Vater und Franz I., nunmehr Kaiser und Familienoberhaupt geworden, bestellte für die beiden Erzherzöge Ludwig und Rudolf als Erzieher Joseph Edlen von Baumeister, der auch als historischer und pädagogischer Schriftsteller hervortrat⁵. „Schwächliche Gesundheit und frommer Sinn“ – wie es heißt – bestimmten den Prinzen, die ursprünglich eingeschlagene militärische Laufbahn mit dem geistlichen Stande zu vertauschen. Er schied im Range eines Generalfeldwachtmeisters. Dieser Wechsel bedeutete bei den damaligen Verhältnissen gleichzeitig, daß er für eine hohe Stellung in der Hierarchie ausersehen war. Sein Oheim Maximilian Franz († 1801), der jüngste Sohn der Kaiserin Maria Theresia, war Erzbischof und letzter Kurfürst von Köln gewesen. Bereits am 19. März 1805, also als Siebzehnjähriger, erhielt Rudolf vom Wiener Erzbischof Hohenwart die Tonsur und niederen Weihen, wenige Tage darauf – am 30. März – wurde er Domizellar und am 24. Juni durch einstimmige Wahl zum Koadjutor des reichsten österreichischen Bistums, Olmütz, bestellt. Papst Pius VII. bestätigte die Wahl am 9. September. Dem Theologiestudium oblag der Erzherzog von 1806 bis 1811 privat unter der Aufsicht des Klosterneuburger Chorherrn Daniel Tobenz (1743–1819)⁶. Dieser wird als Mann „gründlichen Wissens und vorurteilsfreier Ansichten“ bezeichnet, womit zweifellos seine Zugehörigkeit zur katholischen Aufklärung gemeint ist. Beim Tode des Olmützer Kardinal-Fürsterzbischofs Graf Colloredo im Jahre 1811 trat Rudolf jedoch die Nachfolge – wegen zu niedrigen Alters – noch nicht an⁷. Wie eine Bemerkung Beethovens nahelegt, scheint jedoch Rudolf die Priesterweihe, vielleicht auch die Subdiakonats- und Diakonatsweihe erst unmittelbar vor der Bischofsweihe erhalten zu haben⁸. Die Priester- und Bischofsweihe erhielt er wieder aus den Händen des Erzbischofs Graf Hohenwart⁹.

³ Staatsarchiv Wien, 219 Kaiser Franz Akten (alt 235), 61/7–10.

⁴ Unrichtig ist das Geburtsdatum des 8. Jänner, vgl. *Allgem. Deutsche Biogr.*, Bd. 29, S. 547.

⁵ Wurzbach, a.a.O., I, S. 190 f., VII, S. 146. Rudolfs Briefe an seinen Erzieher aus den Jahren 1809–1819 wurden auszugsweise veröffentlicht in den von Ludw. Aug. Frankl herausgegebenen *Wiener Sonntagsblätter*, IV. Jahrg., 1845, S. 385–389, 417–419.

⁶ Tobenz hatte an der Wiener Universität Patrologie, Polemik und Dogmatik gelehrt, auch die späteren Bischöfe Chotek und Ankiewicz waren seine Schüler. Dem Erzherzog Rudolf widmete er seine *Psalmenparaphrase* (1814), vgl. Wurzbach, a.a.O., Bd. 45, S. 214 f.

⁷ So wird man die Angaben im *Catalogus ven. Cleri Archidioecesis Olomucensis* 1931, S. 23 und bei A. Hudal, *Die österreichische Vatikanbotschaft 1806–1918*, München 1952, S. 51 in Einklang bringen müssen.

⁸ Beethoven an Erzherzog Rudolf v. 31. Aug. 1819: „... bei so vielen Weihen, die I.K.H. jetzt erhalten ... werden ...“, Kobald, *Erzh. Rudolf in Große Österreicher*, Bd. 9, S. 63.

⁹ Vgl. E. Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs*, III, Innsbruck 1959, S. 646. Das Datum dieser Weihen

Der Erzherzog lebte unterdessen in Wien seinen künstlerischen Neigungen und der Wohltätigkeit. Für Wien war der kunstfreudige Erzherzog von großer Liebe und Anhänglichkeit erfüllt. Dorthin ist er auch als Olmützer Erzbischof gerne zurückgekehrt¹⁰. Unter den Orten, die Rudolf besucht hatte, befinden sich Ofen, Prag, Palermo und Kremsier, wo er vor 1819 Gast des Olmützer Kardinal-Erzbischofs war¹¹. Mehrere Male muß er auch in Ischl gewesen sein, denn er trug viel zur Verschönerung dieses Badeortes bei, weshalb man ihm dort nach seinem Tode auch ein Denkmal gesetzt hat¹². Häufig weilte er in Baden bei Wien, wo der Wiener Hof gewöhnlich die Sommermonate verbrachte, hier gebrauchte der Leidende auch die Kur¹³.

Nach dem Tode des Erzbischofs von Olmütz, Kardinal Graf Trautmannsdorf, im Jahre 1819, wurde Erzherzog Rudolf am 24. März durch Postulation einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt. Am 1. April bat die Regierung um die päpstliche Konfirmation¹⁴. Fast zur selber Zeit trafen Kaiser Franz I. und Metternich in Rom ein. Dieser Besuch war ein Zeichen der Annäherung zwischen österreichischer Restauration und katholischer Erneuerung, wie sie vom Wiener Hofbauer-Schlegelkreis ausging. Die Regierung war nunmehr zu größerem Entgegenkommen gegen den Heiligen Stuhl bereit, sogar der Abschluß eines Konkordates wurde ins Auge gefaßt¹⁵. Der Papst wiederum verlieh Erzherzog Rudolf „behufs Anspornung seines Eifers und mit Rücksicht auf den Kaiser“¹⁶ den Kardinalspurpur. An der Feierlichkeit der Kardinalserhebung (Konsistorium) am 2. Juni nahm der kaiserliche Hof teil¹⁷. Das Kardinals-birett wurde dem Erzherzog jedoch erst am 28. September in Wien — wahrscheinlich durch den Kaiser — überreicht¹⁸. Die österreichische Regierung hatte sich wiederholt um die Ernennung sogenannter „Kronkardinäle“ bemüht und dabei u. a. immer auf

konnte noch nicht ermittelt werden, da Weihebücher des Erzbischofs Hohenwart nicht vorhanden sind (frdl. Mitteilung des H. Ordinariatsarchivars K. Bednar, Wien).

¹⁰ In L. v. Beethovens *Konversationsheften*, herausgg. G. Schünemann, Bd. I. Berlin 1941, S. 295 findet sich die Eintragung: „Er (der Erzherzog) geht nicht gerne nach Olmütz“ und ein Jahr später: „R(udolf) soll Erzbischof von Wien werden“ (a.a.O., II, Berlin 1942, S. 239). Die Berufung nach Olmütz scheint ihm demnach ein persönliches Opfer bedeutet zu haben.

¹¹ Vgl. Rudolfs Briefe an v. Baumeister in *Sonntagsblätter* IV, 1845, SS. 385—389, 417—419, ferner Ludwig v. Beethovens *sämtl. Briefe*, herausgg. E. Kastner — J. Kapp, Leipzig 1923, Nr. 432, 986, 998, 1012, 1253.

¹² *Slovník naučný*, Bd. 7, S. 786.

¹³ *Sonntagsblätter*, ebd.; Rudolfs Leiden: 1813 schreibt er von „Kopfrheumatis“ (a.a.O., S. 388), *Beethovens Konversationsheften* (I, S. 34) ist 1819 die Rede von einem „Anfall von seiner gewöhnlichen Krankheit“. An den Folgen eines Anfalls ist Rudolf 1831 auch gestorben, vgl. C. Wolfgruber, *Friedr. Kardinal Schwarzenberg*, I. Wien-Leipzig 1906, S. 79.

¹⁴ Nach *Allgem. Deutsche Biographie*, Bd. 29, S. 547 hätte Pius VII. die Wahl zum Erzbischof erst am 4. Juni bestätigt. Der österr. Auditor der Rota, Fürst Odescalchi, übernahm das Pallium für den Neugewählten, vgl. Hudal, a.a.O., S. 51.

¹⁵ Vgl. E. Winter, *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740—1848*, Brünn 1943, S. 297 ff.

¹⁶ J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit. I: Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration 1800—1846*, München 1933, S. 351.

¹⁷ Hudal, a.a.O., S. 57; nach Schmidlin, ebd. und *Allgem. Deutsche Biographie*, ebd. fällt die Kardinalserhebung auf den 4. Juni, demnach auf denselben Tag wie die päpstl. Bestätigung seiner Bischofswahl. Rudolf war Kardinalpriester der Titelkirche San Pietro in Mont'oro.

¹⁸ *Allgem. Deutsche Biographie*, ebd.

das feudale Olmütz hingewiesen¹⁹. In der Tat waren bereits die beiden unmittelbaren Vorgänger Rudolfs auf dem Olmützer Stuhl Purpurträger gewesen, wie überhaupt Olmütz unter allen Bischofssitzen der Monarchie die größte Anzahl von Kardinälen aufweist²⁰.

Die Inthronisation Rudolfs im Dom zu Olmütz fand am 9. März 1820 statt²¹. Dem kränklichen Erzbischof stand für die gottesdienstlichen Funktionen der Weihbischof Ferdinand Graf Chotek zur Seite. Er wurde 1831 auch sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl, obwohl noch kurz vorher der geistliche Hofrat Franz Anton Gindl zum Koadjutor von Olmütz ernannt worden war. Dieser wurde jedoch Bischof von Brünn²². Wie schon erwähnt, war Rudolf in seiner Amtstätigkeit durch sein Leiden behindert. So vermochte er auch an der 700jährigen Jubelfeier seiner Metropolitankirche im Juni 1831 nicht mehr teilzunehmen²³. Am 24. Juni 1831 starb er während eines Kuraufenthaltes in Baden bei Wien an den Folgen eines Anfalles. Er wurde in der Kapuzinergruft zu Wien beigesetzt, sein Herz ruht im Dom zu Olmütz²⁴. Güte, Frömmigkeit und Wohltätigkeit wurden ihm nachgerühmt²⁵.

Bevor wir uns der amtlichen Tätigkeit des Erzbischofs zuwenden, ist von seinen künstlerischen Interessen und von seinem Mäzenatentum zu sprechen. Rudolf war vor allem der Musik zugetan²⁶, auch als Kupferstecher hat er sich versucht. Er muß bedeutende pianistische Fertigkeiten besessen haben. Bei musikalischen Aufführungen in kleinem Kreise wirkte er mit. Er wird ein großer Verehrer Beethovens, gleichzeitig dessen Schüler in Musiktheorie. Unter allen adeligen Protektoren des Kompo-

¹⁹ Hudal, a.a.O., S. 33; den feudalen Charakter des Olmützer Sitzes umschreibt Rudolf in seinem Fünfjahresbericht an den Papst im Jahre 1824 folgendermaßen: „... quilibet Archiepiscopus Olomucensis Principis, Ducis et Regiae Capellae Comitibus titulo et praerogativis per Summos Terrae Principes condecoratus existat, mensa episcopalis in Dominiis, quae in concreto Feudum Coronae Bohemiae efficiunt, fundata sit, et Archiepiscopum multi nobiles propter bona sua vinculo feudali ligata juramento Vasallagii obstricti Dominum suum directum agnoscant.“ Staatsarchiv Wien, 219 Kaiser Franz Akten, 61/9/609a.

²⁰ Unter den sieben Olmützer Erzbischöfen im 19. Jahrhundert waren fünf Kardinäle, vgl. *Catalogus* . . . , S. 23 f.

²¹ *Allgem. Deutsche Biographie*, ebd., anlässlich der Erhebung Rudolfs zum Erzbischof wurde eine Denkmünze geprägt. Die Reversseite zeigt die Religion, neben ihr ein Genius mit Lanze und Siegeskranz, vor ihr die Wohltätigkeit, die einem Bettler heimlich eine Gabe reicht. Dazu Embleme der Wissenschaft und Künste. Die Umschrift lautet: Et in minimis integer 1819; vgl. Wurzbach, a.a.O., Bd. 7, S. 146. Ein Bericht über den Einzug des Erzbischofs in Olmütz in der *Wiener Zeitung* v. 21. 3. 1820.

²² *Catalogus ven. Cleri . . . Olomucensis*, S. 23 u. *Catalogus Cleri dioec. Brunensis* 1926, S. 4.

²³ *Allgem. Deutsche Biographie*, ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.; Der junge Kleriker Prinz Schwarzenberg, später Erzbischof und Kardinal, der den Erzherzog wenige Tage vor dessen Tode in seinem leidenden Zustande sah, schrieb darüber an seine Tante: „Es ist ungemein erbaulich, mit welcher Ergebung er alles trägt.“ Wolfsgruber, ebd.

²⁶ Über Rudolfs Verhältnis zur Musik und zu Beethoven vgl. K. Kobald in *Neue Österr. Biographie „Große Österreicher“*, Bd. 9, Zürich-Leipzig-Wien 1957, S. 60–64; ferner L. v. Beethovens *Konversationshefte und Sämtl. Briefe*, s. Anm. 10 u. 19. (Die Konversationshefte entstanden, weil Beethovens Taubheit eine schriftliche Verständigung zwischen ihm und seinen Besuchern notwendig machte.) Dazu W. Riezler, *Beethoven*, Zürich 1951⁷, S. 42, 54, 92, 194, 216; O. Ursprung, *Die kath. Kirchenmusik (Handbuch der Musikwissenschaft)*, herausgg. E. Bücken), Potsdam 1931, S. 247; *Die Musik in Geschichte u. Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, herausgg. F. Blume, I, Kassel 1949/1951, Sp. 1522 f., 1541, Tafel LVIII.

nisten stand Rudolf obenan. Seinem Bemühen ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß Beethoven 1808 einem Ruf nach Kassel nicht Folge leistete²⁷. Der Briefwechsel zwischen beiden und Äußerungen Beethovens vor anderen bezeugen, daß der Meister sich der Dankesschuld gegenüber seinem Mäzen bewußt war²⁸. Auf der anderen Seite scheint Rudolf nicht unempfindlich gegenüber dem Ruhme solcher Patronanz gewesen zu sein²⁹.

Doch sah sich Beethoven — wie aus seinen Klagen hervorgeht — seit der Erhebung Rudolfs auf den erzbischöflichen Stuhl in seinen materiellen Erwartungen enttäuscht³⁰. Beethoven widmete Rudolf neun Kompositionen, darunter sein bedeutendstes Werk, die „Missa solemnis“, die für die Inthronisation in Olmütz bestimmt war, aber nicht zeitgerecht vollendet werden konnte. Umgekehrt widmete der Erzherzog 1819 seinem Lehrer vierzig Variationen über ein von demselben gestelltes Thema.

Zu Beginn seiner Tätigkeit in Olmütz schrieb der Erzbischof an Beethoven, daß die Tonkunst immer seine „erfreuliche Erholung“ bleiben werde. Er habe in Olmütz bereits einigen Liebhaberkonzerten beigewohnt, wobei man seiner bekannten Vorliebe für Beethoven Rechnung getragen und des Meisters Symphonie in A-Dur aufgeführt habe. Diese Darbietung habe in manchen Teilen Wiener Aufführungen übertragt. Er schließt: „Wenn die für mich etwas beschwerliche Karwoche glücklich überstanden ist, so werde ich es versuchen, meine Gedanken in Noten zu bringen und Ihnen als einen neuen Beweis zu schicken, wie sehr ich auch in der Entfernung bin Ihr ergebener . . .“³¹. Auch in der Folge ließ sich der Erzbischof, wenn er in Wien weilte, von Beethoven Unterricht erteilen. Doch wurden die Stunden wegen häufiger körperlicher Indisposition beider Partner immer seltener. Rudolf war an der Gründung der „Gesellschaft der Musikfreunde in Wien“ beteiligt, der Kaiser ernannte ihn zum Protektor dieser Vereinigung³².

²⁷ „Wo finden Sie auch in der Welt ein zweites Wien?“ hatte ihm der Erzherzog gesagt (Kobald, a.a.O., S. 55). Zum ersten Male war Beethoven 1787 auf Wunsch des Kölner Kurfürsten Maximilian Franz, des Oheims Rudolfs, nach Wien gegangen, um bei Mozart Unterricht zu nehmen, ebd.

²⁸ Kobald, ebd.

²⁹ L. v. Beethovens *Konversationshefte*, I, S. 172, II, S. 246: „Ihr Ruf schmeichelt ihm.“

³⁰ a.a.O., Bd. 1: S. 168, 172, 248, 254, 274, 282, 295, 306, 326, 373, Bd. 2: S. 170, 246; ferner L. v. Beethovens *sämtl. Briefe*, Nr. 998, 1129, 1253, 1260. Es hat den Anschein, daß der Erzherzog die Vollendung der *Missa solemnis* mit Ungeduld erwartete und deshalb mit der Honorierung zögerte (*Konversationshefte*, I, S. 248); Beethoven glaubte auch, daß andere Musiker gegen ihn beim Erzherzog intrigierten (*Sämtl. Briefe*, Nr. 998). Bei den bekannt großen Einkünften des Olmützer erzbischöflichen Stuhles erschien das Verhalten Rudolfs einigen rätselhaft (*Konversationshefte*, I, S. 306), andere wiederum suchten es mit den hohen Taxzahlungen des Neuerwählten und anderen Verpflichtungen zu erklären (a.a.O., S. 248), so befindet sich in den *Konversationsheften* (III, zum Jahre 1823) folgende Eintragung über Rudolf: „Für das Hochamt am Ostersonntag bekommt er 100 fl vom Kapitel, am Fronleichnamstag auch, von den 100 fl muß er dem Kapitel und den Honorationen ein Gastmahl geben, welches ihm mehr kostet.“ Dazu auch Beethoven an v. Könnertitz (17. Juli 1823): „Mein Kardinal ist ein gutmütigster Fürst, allein — die Mittel fehlen“ (*Sämtl. Briefe*, Nr. 1135).

³¹ Kobald, a.a.O., S. 61 f.

³² Die Mitteilung bei Wurzbach (a.a.O., S. 145), daß nach dem Amtsantritt Rudolfs ein neues (künstlerisches) Leben in Olmütz eingesetzt habe, erfährt durch W. Müllers *Geschichte der kgl. Hauptstadt Olmütz von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart*, Olmütz 1895, keine ausdrückliche Bestäti-

Von der dem Erzherzog nachgesagten Wohltätigkeit zeugt eine Episode aus dem Leben des hl. Klemens Maria Hofbauer, des Apostels von Wien und Mittelpunktes der katholischen Erneuerung Österreichs. Der Biograph Hofbauers berichtet darüber: „Der Kardinal von Olmütz, Erzherzog Rudolf, besuchte 1819 den Konvent (der Ursulinen). Hofbauer wartete dem Kirchenfürsten im Refektorium mit der ganzen Gemeinde auf. Als ihm der Kardinal das Kompliment machte, aus seinem Antlitz und dem der Schwestern erglänze ja sichtbar die Freude des Heiligen Geistes, fügte er rasch hinzu: und doch seufzen wir unter einer schweren Schuldenlast, die uns fast zu Boden drückt; das Kloster ist seiner ganzen Auflösung nahe, wenn uns nicht geholfen wird. Die Folge war, daß durch den Hof die Schulden getilgt wurden“³³. Dies zeigt, wie der Kirchenfürst im Dienste der Wohltätigkeit auch seinen Einfluß bei Hof nützte. Es ist verständlich, daß der Bruder des Kaisers als Protektor gemeinnütziger Einrichtungen gesucht wurde. Von seiner Schutzherrschaft über die Wiener Musikfreunde hörten wir bereits. Der Generalvikar der amerikanischen Diözese Cincinnati, Dr. F. Reese, bemühte sich, den Kardinal Rudolf als Kurator für die österreichische Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der Seelsorge unter den deutschen Auswanderern in Amerika zu gewinnen. 1829 wurde dieser Missionsverein — ein Gegenstück zum bayerischen Ludwig-Missionsverein — gegründet und Erzherzog Rudolf übernahm das Protektorat. Er ließ sich jedoch vom Wiener Erzbischof vertreten³⁴.

Von der Amtsführung Rudolfs als Erzbischof kann auf Grund der eingangs gekennzeichneten Quellenlage nur wenig mitgeteilt werden. Anlässlich eines Schriftverkehrs mit der kaiserlichen Hofkanzlei im Jahre 1822 — es ging um den Plan einer Redemptoristenniederlassung in der Olmützer Diözese, wovon gleich die Rede sein wird — erfahren wir, daß der kaiserliche Ratgeber Baron Stifft, ein Freund der katholischen Erneuerung, den Kaiser auf schwere Mißstände in der Amtsführung des Erzherzog-Kardinals aufmerksam macht³⁵. So lasse sich Erzbischof Rudolf von seinem Ökonomiedirektor Mohrwieser — allem Anschein nach ein Laie — beherrschen, das Konsistorium werde bei Entscheidungen übergangen. Dieses fühle sich daher stark beeinträchtigt. Stifft, dessen Informant aus dem Kreise der Olmützer Domherren stammen dürfte, sieht schwere Schäden für Kirche und Volk voraus, wenn der Kaiser nicht unmittelbar eingreife. In diesem Zusammenhang findet Baron Stifft auch harte Worte über den sittlichen Zustand des Olmützer Diözesanklerus, was aus „amtlichen Verhandlungen

gung. Auf Erzherzog Rudolf könnte der Satz Bezug haben: „So entwickelte sich in den Friedensjahren nach der Beendigung der kriegserischen Ereignisse am Ende des vorigen und am Beginn des jetzigen Jahrhunderts ein reges geselliges Leben, welches sogar vom Palais des Erzbischofs aus erwünschte Förderung findet“ (Müller, a.a.O., S. 265). Dagegen berichtet Müller (S. 268) von einer bedeutenden Förderung des kulturellen (musikalischen) Lebens der Stadt durch den zweiten Nachfolger Rudolfs, Erzbischof Freiherrn Maximilian von Somerau-Beeckh.

³³ Joh. Hofer, *Der hl. Klemens Maria Hofbauer*, Freiburg i. Br. 1921, S. 292 f.

³⁴ Vgl. J. Thaurer, *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle. Die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen* (Sankt Gabrierler Studien IX), Wien-Mödling 1940, S. 67 ff. Die Berichte dieser Leopoldinenstiftung weckten den Missionsberuf in Joh. Nep. Neumann aus Prachatitz, der 1860 als Bischof von Philadelphia im Rufe der Heiligkeit starb.

³⁵ Siehe Anm. 43.

und den Schilderungen des Kardinals selbst“ hervorgehe. Man sieht, Stifft hält hier den Erzherzog für einen unselbständigen und seiner Aufgaben wenig gewachsenen Oberhirten.

Diese Beurteilung des Erzbischofs könnte auch Metternich geteilt haben³⁶. Anlässlich der bei Pius' VII. zunehmenden Gebrechlichkeit zu erwartenden Papstwahl erklärte der Staatskanzler bereits 1820 in einem Schreiben an den österreichischen Botschafter in Rom die beiden österreichischen Kardinäle Erzherzog Rudolf und Fürstbischof Salm von Gurk für ungeeignet, das Sekretum — d. h. die geheime Instruktion für den Fall der Exklusive eines Papstkandidaten — zu führen. Für das Konklave selbst im Jahre 1823 gibt Metternich sogar die Anweisung, den Erzherzog nötigenfalls formell auszuschließen. In Frankreich hatte man dagegen befürchtet, Österreich könne die Wahl des kaiserlichen Bruders zum Papst betreiben. Das Vorgehen Metternichs kann aber auch so erklärt werden, daß er die österreichischen Kardinäle wegen ihrer mangelnden Erfahrung in kurialen Angelegenheiten für nicht geeignet hielt, das Sekretum zu übernehmen. Tatsächlich erhielt es der italienische Kurienkardinal Albani. Die Ausschließung Rudolfs endlich könnte zur Beruhigung Frankreichs gedient haben, zumal für einen Nichtitaliener ohnehin keine Aussichten bestanden, gewählt zu werden.

Von einzelnen Amtshandlungen des Erzbischofs erfahren wir folgendes: 1821 führte Rudolf in Olmütz akademischen Gottesdienst bei den Kapuzinern ein, während die Studenten bis dahin die Exhorten im Schulgebäude angehört hatten³⁷. Durch eine Verfügung im Jahre 1828 wollte er dem Mangel an tschechisch sprechenden Priestern dadurch abhelfen, daß deutsche Kandidaten nur im Verhältnis zur Zahl der deutschen Pfarreien in das Priesterseminar aufgenommen werden sollten, außer sie verpflichteten sich, innerhalb von vier Jahren die tschechische Sprache zu erlernen³⁸.

In kulturpolitischer Hinsicht verdient des Erzbischofs Eintreten zu Gunsten der Universität in Olmütz Erwähnung. Die 1570 gegründete Jesuiten-Universität war 1781 auf ein theologisches Lyzeum herabgesetzt worden. 1823 wurden wieder drei Fakultäten eingerichtet, doch blieb der Titel „Lyzeum“. Nachdem Kaiser Franz I. in den ähnlich gelagerten Fällen zu Lemberg (1815) und Graz (1827) mit der Wiedererhebung zur Universität entschieden hatte, baten 1827 die Olmützer Professoren und Studenten Erzbischof Rudolf, er möge bei seinem kaiserlichen Bruder dieselbe Rangerhöhung für Olmütz erwirken. Dies geschah mit Erfolg. Zum Danke veranstalteten die Studenten einen Fackelzug für den Erzbischof. Dem Wunsche des akademischen Senates, die Universität „Franciscea-Rudolphina“ benennen zu wollen, kam jedoch Wien nicht entgegen, sie wurde lediglich nach dem Kaiser „Franciscea“ genannt³⁹. Bei der Universitätsfeier erwiderte Rudolf die Ansprache des Rektors

³⁶ Zum folgenden *Die Conclavien des 19. Jahrhunderts*, in *Historisch-politische Blätter f. d. kath. Deutschland*, 132. Bd., 1903, S. 191 f, 195.

³⁷ V. Nespor, *Dejiny university Olomoucke*, Olmütz 1947, S. 110.

³⁸ a.a.O., S. 163.

³⁹ W. Müller, a.a.O., S. 267; V. Nespor, a.a.O., S. 120. (Nespor schreibt, daß Rudolf sich gerne auf

mit folgenden Worten: „Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit, Religion die Grundlage der bleibenden Glückseligkeit — Sittenverfeinerung entspringt aus den Wissenschaften — Bescheidenheit ist das Attribut des wirklichen Gelehrten — Gehorsam und Achtung für die Gesetze das unerläßliche Bedingnis aller Stände — Treue und Liebe für den Monarchen die ausgezeichnete Eigenschaft der österreichischen Untertanen. Sie werden nach solchen Grundsätzen lehren und Ihre Schüler sich hier- nach ausbilden.“ Die Haltung des österreichischen Biedermeier kommt darin treffend zum Ausdruck⁴⁰.

1822 hatte Rudolf dem neuernannten Bischof von Tyniec in Galizien, Gregor Thomas Ziegler, in der Augustiner-Hofkirche zu Wien die Bischofsweihe erteilt⁴¹. Ziegler war als Professor der Dogmatik in Wien ein entschiedener Gegner des theologischen Rationalismus. Er stand dem Hofbauer-Kreise nahe und besaß sowohl das höchste Vertrauen des Hl. Stuhles als auch der maßgeblichen kirchenpolitischen Ratgeber des Kaisers, des Hofburgpfarrers Frint und Barons Stifft, die beide im Sinne der katholischen Erneuerung — allerdings mit einem staatspolitischen Akzent — wirkten⁴². Die Frage stellt sich nunmehr, in welchem Verhältnis der Erzherzog selbst zu den Zielen, Kräften und Vertretern der katholischen Erneuerung stand.

Wie Rudolfs Verhalten gegenüber den Redemptoristen, die sich um eine Niederlassung in der Olmützer Diözese bewarben, zeigt, stand er dem Hofbauer-Kreise nicht nahe. Die bereits erwähnte kurze Begegnung mit dem hl. Klemens Maria Hofbauer war also nur eine Episode gewesen. Für den Bruder des Kaisers scheint dies auch nicht weiter verwunderlich zu sein. Franz I. hatte erst infolge der persönlichen Fürsprache des Papstes während seines Rombesuches im Jahre 1819 die Einschränkungen gegen Hofbauer und seine Ordensgenossen aufgehoben. Der Versuch, eine Redemptoristenniederlassung in der Olmützer Diözese zu begründen und die damit zusammenhängenden langwierigen amtlichen Verhandlungen werfen einiges Licht auf die Stellung des Erzherzogs zu bestimmten Zielen der katholischen Erneuerung. In der neuesten Geschichte der Redemptoristen in Österreich von E. Hosp wird darüber ausführlich gehandelt⁴³. Der Hergang ist folgender: Nach der kaiserlichen Zulassung

seinen kaiserlichen Bruder zu berufen pflegte); *Listar Olomoucke University 1566—1946*, Olmütz 1947, S. 89 ff. Die Universität besaß kein Promotionsrecht für die Mediziner, 1857 wurde sie wieder aufgehoben, bestehen blieb die Theol. Fakultät mit Promotionsrecht.

⁴⁰ Vgl. *Die Restaurationsfeyer der Allerhöchst Sr. k. k. Majestät unseres allergnädigsten Kaisers und Königs, Franz des Ersten, Nahmen führenden Universität zu Olmütz, wie sie am 11. Februar 1828 begangen worden und deren Veranlassung*, Olmütz (1828), S. 8; bei dieser Gelegenheit gebrauchte der Erzbischof auch die während des josefinischen Zeitalters gängige Formel vom „wahren Glück der Untertanen, welches durch echt wissenschaftliche, daher zugleich moralische Bildung vorzüglich befördert wird“, a.a.O., S. 11.

⁴¹ Ed. Hosp, *Bischof Gregorius Thomas Ziegler, ein Vorkämpfer gegen den Josephinismus*, Linz 1956, S. 61.

⁴² a.a.O., S. 43 ff. — Von der Taufe einer Wiener jüdischen Konvertitenfamilie (ohne Namensnennung) durch den Erzherzog im Jahre 1819 erfahren wir aus *Beethovens Konversationsheften I*, S. 139.

⁴³ *Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer, Erlösermissionäre (Redemptoristen) in Österreich 1820—1951*, Wien 1953, S. 136—153; ders., *Geschichte der Redemptoristenregel in Österreich (1819—1848). Dokumente mit rechtsgeschichtlicher Einführung*, Wien (1939), S. 28—34, 266—273.

der Redemptoristen für Wien und nach dem Tode des hl. Klemens M. Hofbauer im Jahre 1820 wollte der dem Bekanntenkreis Hofbauers angehörende Graf Seilern die Wallfahrtskirche Maria-Stipp bei Lukow in Mähren, eine Familienstiftung, den Redemptoristen übergeben. Sie sollten dort in einem neu zu errichtenden Kloster eine ähnliche segensreiche Wirksamkeit entfalten wie in Wien. Erzbischof Rudolf, als der zuständige Ordinarius, stellte von Anfang an die Bedingung, daß die Statuten den Diözesanvorschriften angepaßt und die Dotation klar und bestimmt festgelegt sei. Die Zulassung der Redemptoristen durch den Kaiser schließe nicht ein, daß die Bischöfe diesen die Seelsorge in ihren Diözesen gestatten müßten. Die Statuten — es handelt sich um 37 Paragraphen, die 1820 vom Kaiser vorgeschrieben worden waren — wurden in mehreren Punkten für ungenügend oder ergänzungsbedürftig befunden. Die Überprüfung hatte im Auftrage Rudolfs sein schon genannter Ökonomiedirektor Mohrwieser vorgenommen, sie war ganz im Sinne des josephinischen Staatskirchenrechtes erfolgt. Baron Stifft, ein Freund der Redemptoristen, zeigte sich in seinem Vortrag an den Kaiser vom 14. August 1822 über diese Korrektur der vom Kaiser genehmigten Statuten empört. Der Erzbischof habe die kritischen Bemerkungen — obwohl mit seiner Unterschrift versehen — sicherlich nicht gelesen. Besonders hatte es Stifft die Bemerkung des Olmützer Kritikers zu § 7 angetan, daß die Exerzitanten zu ihren Exerzitien die Erlaubnis der Polizeibehörde einholen sollten! Die Niederlassung der Redemptoristen in Mähren — so fährt Stifft fort — sei in Mähren ein dringendes seelsorgliches Erfordernis. Auch der Kaiser war für die Neugründung angesichts des allgemeinen Tiefstandes des Klerus und der Tatsache, daß die Protestanten in Maria-Stipp wegen des Versagens der bisherigen Ortsseelsorger zunähmen.

Rudolf, der aus einem Gespräch mit dem Grafen Seilern den Eindruck gewonnen hatte, daß man bei ihm Abneigung gegen die Redemptoristen vermute, rechtfertigte sich beim Kaiser und wies diesen Vorwurf zurück⁴⁴. Auch seien die vorgelegten Statuten gar nicht vom Wiener Erzbischof legalisiert, desgleichen sei der Bischof von Brünn⁴⁵ mit seiner Beurteilung der Statuten einverstanden. Jedwede Exemption und jeden „exzentrischen Wirkungskreis, wodurch, wie alle Beispiele früherer Zeit lehren, nur Unordnungen entstehen“ müsse er ablehnen. Er vertraue, daß der Kaiser die Zuständigkeit der Ordinariate schützen werde.

Aus der Einstellung des Kardinal-Erzbischofs in dieser Angelegenheit geht hervor, daß er sich einen Orden im Grunde nur als Vereinigung von Weltpriestern vorzustellen vermochte. Er befand sich damit im Einklang mit dem geltenden Staatskirchenrecht, obwohl der Kaiser in diesem Falle weniger formalistisch zu sein schien. Franz I. lag daran, daß sich die Redemptoristen, die ihm von seinen Ratgebern Frint und Stifft als erneuernde Kraft empfohlen wurden, auswirken konnten und er hätte deshalb die

⁴⁴ Hosp, *Erbe*, S. 141 f., Rudolf empfing 1822 in dieser Angelegenheit zwei Vertreter der Redemptoristen, P. Stock und P. Veith, den bekannten Judenkonvertiten und später bedeutendsten religiösen Schriftsteller und Kanzelredner des österr. Vormärz, a.a.O., S. 141.

⁴⁵ Wenzel Urban Ritter von Stuffer (1817–1831).

Niederlassung in Mähren gerne gesehen. Aber hier stieß er auf die Grenzen seines eigenen Systems, hier hätte er erkennen müssen, daß katholische Erneuerung und josephinisches Staatskirchentum nicht miteinander wirken konnten. Rudolf wiederum befand sich in der seltsamen Lage, Bischofsrechte gegenüber der Regierung im Interesse einer josephinischen (Ordens-)Auffassung verteidigen zu müssen.

Die Olmützer kritischen Bemerkungen zu den Statuten der Wiener Redemptoristen hatten zur Folge, daß die Regelfrage nun erst richtig zur Verhandlung kam⁴⁶. Diese wurde auf Anordnung des Kaisers zwischen dem Wiener Erzbischof und dem Ordensoberen P. Passerat geführt. Das Ergebnis war 1829 eine Regel, die die ursprüngliche päpstliche Regel an die landesfürstlichen Verordnungen anglich, was dem Wesen der Kongregation natürlich Gewalt antat. Als 1830 der Gründungsplan für Maria-Stipp wieder aufgegriffen wurde, scheiterte er endgültig an Formalitäten in der Dotationsfrage und am unbesonnenen Verhalten des bereits altersschwach gewordenen Grafen Seilern.

Erscheint Erzherzog Rudolf in der Redemptoristenangelegenheit eher als Josephiner, so zeichnet sich in folgenden Vorfällen eine mehr der katholischen Erneuerung zugewandte Einstellung ab.

In einem aus Holitsch mit 23. Oktober 1823 datierten Schreiben an Franz I. spricht der Kardinal-Erzbischof, daß er bereits in seinem Visitationsbericht über den Zustand der Erzdiözese Olmütz⁴⁷ „Seiner k. k. Majestät ehrfurchtsvoll angezeigt“ habe, besonders darauf achten zu wollen, „daß in den Lehrbüchern der Religion und den Vorträgen der Professoren nur rein katholische Sätze, die keiner Nebenausdeutung Platz geben, erscheinen“. Nun habe er — in der Beilage — Bemerkungen über den ersten Band des Buches *Systematischer Religionsunterricht für Kandidaten* . . . gemacht. Rudolf fährt in seinem Schreiben fort: „Meine eigene Überzeugung ließ mir wohl keinen Zweifel übrig, daß der Totalzweck des Universums manifestatio gloriae divinae, der Partialzweck des Menschen aber, daß er Gott diene, seinen heiligen Willen erkenne, ihn liebe und hierdurch selig werde, ganz allein sei, das sogenannte Sittlichkeitsprinzip aber dieser Religionsgrundwahrheit nicht unter-schoben werden dürfe.“ Er habe hierauf Gutachten von einem Theologen seiner Erzdiözese, sowie der Diözesen Brunn, Lemberg und Tyniec angefordert. „Gewiß ist — so heißt es weiter —, daß der Verfasser des Religionslehrbuches, Abt Frint, ein frommer orthodoxer Mann ist, der gewiß nur das echteste Gute will, dem also nur aus dem zu eifrigen Bestreben, die Religionswahrheiten auch denjenigen tief einzuprägen, die mehr für eine philosophische Vernunftssprache, als für einfache, der göttlichen Offenbarung empfänglich sind, ein so wesentlicher Fehler, besonders in einer Zeit, wo man

⁴⁶ Hosp, *Erbe*, S. 145 ff.; ders., *Geschichte der Redemptoristenregel*, S. 28 ff.

⁴⁷ Staatsarchiv Wien 219 Kaiser Franz Akten, 61/8/592 ff. Der genannte Visitationsbericht befindet sich nicht im Faszikel. Über die bischöflichen Visitationsberichte an Franz I. vgl. E. Weinzierl-Fischer, *Visitationsberichte österr. Bischöfe an Kaiser Franz I. (1804–1835)*, in *Mitteilungen des Österr. Staatsarchivs* 6, 1953, S. 240–311.

fast allgemein die Theologie nur als einen Zweig der Weltweisheit ansehen wollte, entschlüpft sein mag. Diesem biederem, wahrhaft frommen und arbeitsamen Priester möchte ich nun nicht gerne durch eine offizielle Rüge seines Werkes wehe tun, und doch meiner Pflicht gemäß, aus demselben das unkatholische Sittlichkeitsprinzip ausgestrichen wissen. Darum wende ich mich im innigsten Vertrauen an Euere k. k. Majestät mit der Bitte um gnädigsten und weisen Rat, wie die Korrektur des Religionslehrbuches ohne Aufsehen, und ohne dem würdigen Abt Frint nahe zu treten, vielleicht durch ihn selbst geschehen könnte.“

Wenige Wochen später übersendet der Kardinal dem Kaiser die inzwischen eingelangten theologischen Gutachten⁴⁸. Sie tragen nicht den Namen ihrer Verfasser. Nochmals wiederholt er in seinem Begleitschreiben sein Anliegen und weist noch auf eine beigeschlossene weitere Rezension über die für die Haupt- und Normalschulen vorgeschriebenen Lehrbücher von Joh. Michael Leonhard hin, „weil auch da Korrekturen, wo der Verfasser in der Geschichte des Alten Bundes von der Bibel abweicht, sehr nützlich sein dürften.“ Rudolf beschließt sein Schreiben: „Ich finde mich beruhigt, daß ich diese mir sehr wichtige Angelegenheit im innigsten Vertrauen zur Aufmerksamkeit Euerer k. k. Majestät selbst bringen durfte, indem ich überzeugt bin, daß Höchstdieselben, was Reinheit der Religionsgrundsätze im echt katholischen Sinn betrifft, niemals als unbedeutend betrachten.“

Wir haben hier eine Kritik an der Religionsphilosophie Frints vor uns, die den bisherigen Bearbeitern dieses Gegenstandes — so weit ich sehe — noch nicht bekannt war. Es ist indes erforderlich, die Zusammenhänge kurz darzulegen⁴⁹.

Frint⁵⁰ hatte als Hofkaplan, dann als Burgpfarrer, Beichtvater und Ratgeber des Kaisers Franz I. bis ungefähr 1820 wesentlichen Anteil an der Richtung der österreichischen katholischen Restauration, soweit diese — im Gegensatz zu den Josephinern in der Bürokratie — auf eine engere Zusammenarbeit mit der Kirche hinarbeitete. Zur Überwindung des Unglaubens unter den Gebildeten waren auf Anregung Frints im Jahre 1804 an den österreichischen Universitäten Lehrkanzeln der Religionswissenschaft für die Philosophiehörer eingerichtet worden. Frint selbst wurde deren Inhaber in Wien und er verfaßte das offizielle „Handbuch der Religionswissenschaft für Can-

⁴⁸ Staatsarchiv Wien, a.a.O., fol. 584—584a, Kremsier, 12. Nov. 1823.

⁴⁹ Zum folgenden vergl. A. Anwander, *Die allg. Religionsgeschichte im kath. Deutschland während der Aufklärung und Romantik* (Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft u. Kunst, IV) Salzburg 1932, S. 71 f.; E. Winter, *Bolzano und sein Kreis*, Leipzig 1933, S. 87; ders., *Der Bolzano-prozeß. Dokumente zur Geschichte der Prager Karls-Universität im Vormärz* (Prager Studien und Dokumente zur Geistes- und Gesinnungsgeschichte Ostmitteleuropas, IV), Brünn 1944, S. 30 ff., 108—113 (Ziegler); ders., *Der Josephinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740—1848*, Brünn 1943, s. im Register unter „Frint“; F. Valjavec, *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, München 1945², S. 70 ff.; R. Till, *Hofbauer und sein Kreis*, Wien 1951; J. Pritz, *Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit und Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert* (Freiburger theol. Studien, 71), Freiburg 1957, S. 145—147.

⁵⁰ Vgl. E. Winter, *J. Frint*, in *Sudetendeutsche Lebensbilder*, III., Reichenberg 1934, S. 166—170; *Österr. Biographisches Lexikon 1805—1950*, I, S. 369.

didaten der Philosophie“ (6 Bände, Wien, 1806 ff.), das den Vorlesungen zugrunde liegen sollte. Einem Gedanken Frints war auch das 1816 eröffnete Priesterbildungsinstitut St. Augustin in Wien -- Frintaneum genannt -- entsprungen. Diese Anstalt, deren erster Direktor Frint selbst war, sollte der gründlichen Durchbildung einer Auslese des Klerus dienen. Frint war ferner -- neben Baron Stifft -- wesentlich an der Entfernung des Prager Religionsphilosophen Bernhard Bolzano von der Lehrkanzel beteiligt (1820). Bolzano vertrat eine rationalistische (pragmatistische) Religionsbegründung, außerdem hatte er sich in seinen Vorlesungen vom vorgeschriebenen Lehrbuch Frints unabhängig gemacht. Es wurde angenommen, daß Frint sich dadurch auch persönlich verletzt fühlte. Bolzano hatte am Frintschen Lehrbuch außer Weitschweifigkeit auch philosophische Unklarheit, überhaupt ein ungenügendes philosophisches Fundament auszusetzen gehabt. Vor allem aber entsprach es nicht seinem pragmatistischen Wahrheitsbegriff, auf den er seine eigene Religionsphilosophie aufbaute. Bolzanos ablehnende Kritik blieb indes nicht die einzige. Gleichzeitig, oder noch vor Bolzano, hatte auch der Studiendirektor der Prager theologischen Fakultät, Chrysostomus L. Pfrogner O. Praem., im Jahre 1806 Frints Lehrbuch als ungeeignet gefunden, da dieses manche Einwürfe zu leicht widerlegen würde. Allerdings ging auch Pfrogner von einer rationalistischen Grundlage aus⁵¹. Aber auch die römische Kurie, beziehungsweise der päpstliche Nuntius, war mit Frints Lehrbuch nicht zufrieden, es wurde zum Teil als nichtkatholisch angesehen, wie aus den Nuntiaturberichten des Jahres 1816 hervorgeht. Ja, eine italienische Übersetzung des Frintschen Werkes soll sogar 1828 auf den römischen Index gesetzt worden sein⁵². Ungünstig wurde das Werk später auch von dem bekannten Wiener Religionsphilosophen des Hofbaur-Kreises Anton Günther -- wieder aus den Voraussetzungen des eigenen Systems -- beurteilt⁵³. Frints Religionsphilosophie befriedigte -- wie man sieht -- keine der damaligen Richtungen. Sie steht u. a. in der Auseinandersetzung mit Kant, von dessen Terminologie er sich jedoch stark beeinflussen läßt. Im letzten krankt aber auch Frints Versuch der Religionsbegründung am Anthropozentrismus bzw. Sittlichkeitsprinzip der Aufklärung. Zweck des Lebens ist „Sittlichkeit mit einer korrespondierenden Seligkeit“. Hier trifft nun die Kritik, als deren Sprecher Erzherzog Rudolf auftritt, wirklich den Kern der Sache. Ob der Erzbischof hier selbständig urteilt oder ob er von anderen zu seinem Vorgehen veranlaßt wurde, ist nicht klar zu erkennen. Jedenfalls vertritt er hier den streng römisch-katholischen Standpunkt. Rudolf möchte jedoch Frint persönlich nicht Unannehmlichkeiten bereiten. Ihm sind seine guten Absichten und großen Verdienste um die Kirche zu gut bekannt. Vielleicht hat er auch den ungünstigen Eindruck im Auge, den Bolzanos Entlassung in weiten Kreisen hervorgerufen hatte. Welches Aufsehen würde erst eine öffentliche Maßregelung des langjährigen theologischen Vertrauensmannes des Kaisers zur Folge haben! Was die

⁵¹ A. Huber, *Das Stift Tepl im Aufklärungszeitalter*, in *Analecta Praemonstratensia* 26, 1950, S. 89.

⁵² Pritz, a.a.O., S. 146.

⁵³ Ebd.

Motive angeht, die Rudolf zu seiner Anzeige bewogen haben könnten, so wird man wohl in erster Linie die Amtspflicht des Bischofs, für die Reinheit der katholischen Lehre Sorge zu tragen, annehmen müssen. Ein Jahr zuvor — 1822 — hatte die Regierung auch dem Episkopat die Überwachung des theologischen Unterrichts zurückgegeben⁵⁴, und der Erzherzog hatte sich vorher in der Angelegenheit der Redemptoristen so auf seine bischöfliche Verantwortung berufen. Vielleicht hat der zur selben Zeit um die Rechtgläubigkeit Bolzanos geführte Prozeß, wobei es der Kaiser an mahnenden Schreiben an den Prager Erzbischof nicht fehlen ließ, Rudolf veranlaßt, auch seinerseits wachsamer zu sein. Nicht ausgeschlossen ist ferner, daß der Erzherzog mit seiner Kritik am Frintschen Lehrbuch auch den mit Frint engstens zusammenwirkenden Staatsrat Stifft Verlegenheiten bereiten wollte. Rudolf wird die kritische Einstellung Stiffts zu seiner Olmützer Amtsführung, wovon bereits die Rede war, sicherlich nicht verborgen geblieben sein.

Es ist bisher kein schriftlicher Akt bekannt geworden, aus dem hervorginge, welche Folgerungen der Kaiser aus diesem Bericht Rudolfs gezogen hat. Frint hatte sich bereits im Bolzanoprozeß persönlich etwas zu weit nach vorne gewagt, so daß er nach 1820 nicht mehr das alte Vertrauen Franz I. genoß. Doch wurden seine Verdienste nicht vergessen. Als er 1826 einer außenpolitischen Ungeschicklichkeit wegen bei Hofe nicht mehr tragbar schien, wurde er 1827 Bischof von St. Pölten. Hier wuchs er ganz über die österreichische katholische Restauration — wie man das Metternichsche System in kirchenpolitischer Hinsicht nennt — hinaus und wurde ein eifriger Vertreter der kirchlichen Erneuerung. Sein Werk zog er aus dem Buchhandel. Allem Anschein nach hatte ihn der Kaiser die Mängel seines Buches wissen lassen.

Zu klären bleibt eine Verwechslung der Buchtitel, die Erzherzog Rudolf in seiner Eingabe unterlaufen ist. Das angeführte Werk: *Systematischer Religionsunterricht für Candidaten der Philosophie* (3 Teile, Wien 1821 ff.) stammte nicht von Frint, sondern von J. M. Leonhard. Es ist jedoch ein Auszug aus Frints sechsbändigem Handbuch der Religionswissenschaft, seit 1822 war es als Lehrbuch für die österreichischen Gymnasien vorgeschrieben⁵⁵. Leonhard⁵⁶ war durch Frint Hofkaplan geworden und hatte den Auftrag erhalten, Schulbücher auszuarbeiten. 1835 wurde er Frints Nachfolger auf dem bischöflichen Sitz zu St. Pölten, legte dieses Amt jedoch bald nieder und wurde Armeebischof. Er wird als schlicht und überaus wohlthätig gerühmt. In dem angeführten Bericht an den Kaiser aus Kremsier vom 12. Nov. 1823 macht Erzbischof Rudolf auf abweichende Deutungen in der Behandlung des Alten Bundes in Leonhards Schulbüchern aufmerksam.

Aufschlüsse über die Richtung eines Bischofs der behandelten Epoche gibt natürlich auch sein Verhalten zum Hl. Stuhl. Dieses ist in unserem Falle wenig ergiebig. Die vom Kirchenrecht vorgeschriebenen regelmäßigen Rombesuche („ad limina aposto-

⁵⁴ J. Schmidlin, *Papstgeschichte*, S. 277.

⁵⁵ M. Enzinger, *Adalbert Stifters Studienjahre (1818–1830)*, Innsbruck 1950, S. 55 ff.

⁵⁶ a.a.O., S. 35; Wurzbach, a.a.O., Bd. 15, S. 4 f.

lorum“) der Bischöfe hatte das josephinische System nicht gestattet. Sie waren überhaupt im allgemeinen sehr außer Übung gekommen⁵⁷. Hierin war auch nach dem Kaiserbesuch in Rom im Jahre 1819 noch keine Änderung eingetreten. Erzherzog Rudolf war während seiner Amtszeit — soweit sich sehen läßt — zweimal in Rom gewesen: 1819 zur Kardinalsernennung⁵⁸, und 1825, anläßlich des Heiligen Jahres, in Begleitung seines Weihbischofs Graf Chotek⁵⁹. Ob er beim Konklave im Jahre 1823 anwesend war, konnte nicht festgestellt werden, sicher fehlte er jedoch bei der Wahl Pius VIII. im Jahre 1829⁶⁰. Im Jahre 1824 war Rudolfs erster ad limina-Besuch und die damit verbundene Berichterstattung fällig. Er legt eine Abschrift seines Berichtes an den Papst dem Kaiser vor und schreibt dazu⁶¹:

Euere k.k. Majestät!

Da am letzten März dieses Jahres die Frist abgelaufen ist, in der ich nach Bemessung der Constitution Sixti Vi, welche zu halten jeder Bischof durch den bei seiner Consecration geleisteten Eid verpflichtet ist, entweder selbst, oder durch einen Bestellten die Sacra Apostolorum limina besuchen und dem Hl. Vater über den Zustand der mir anvertrauten Erzdiözese Bericht erstatten sollte, so habe ich den Auditor Rotae Fürst Alexander Ruspoli⁶² in Rom ersucht, diese Obliegenheit in meinem Namen zu vollziehen und die Relationem Status Ecclesiae Olomucensis in der Form und in den Abteilungen, wie sie durch Dekret der S. Congr. Concilii im Jahre 1725 vorgeschrieben wurde, zu überreichen. — Von dieser dem Bestellten zugesandten erzbischöflichen Relation unterlege ich ehrfurchtsvoll in dem Anschlusse der höchsten Einsicht Eurer k.k. Majestät eine wörtlich gleichlautende Abschrift und hoffe, die gnädigste Genehmigung umsomehr zu erreichen, als der Inhalt lediglich rein geistliche Gegenstände berührt und in ungeschminkter Wahrheit dem allgemeinen Kirchenoberhaupt von dem Zustande der Erzdiözese, welche zu verwalten mich die göttliche Vorsicht berufen hat, beruhigend Kenntnis gibt.

Olmütz, 5. April 1824.

Erzh. Rudolf
als Erzb. v. Olmütz

Die Relation hatte der Erzbischof also bereits nach Rom abgesandt, so daß der Kaiser nur nachträglich davon Kenntnis zu nehmen hatte. Dieses Vorgehen entspricht einer bereits großzügigeren Handhabung der früheren Praxis im Verkehr mit der Kurie⁶³. Wie weit hier der Erzherzog unabhängiger als andere Bischöfe handelte, müßte durch Vergleiche festgestellt werden. In dem vom statistischen Standpunkte aufschlußreichen Bericht an den Papst erregt das Versprechen des Erzbischofs unsere

⁵⁷ Vgl. W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, III, Wien 1959, S. 263 f.

⁵⁸ So wird man die von A. Hudal (*a.a.O.*, S. 51) gegebene Darstellung auffassen dürfen.

⁵⁹ Hudal, *a.a.O.*, S. 71.

⁶⁰ Schmidlin, *a.a.O.*, S. 474.

⁶¹ Staatsarchiv Wien, Kaiser Franz Akten 219/61/8/fol. 584—584a.

⁶² Es handelt sich um den österr. Auditor an der Rota, der von österr. Bischöfen als Agent bei der Kurie in Anspruch genommen wurde. Es ist nicht klar ersichtlich, ob der Auditor Rotae hier gleichzeitig als Beamter der österr. Vatikanbotschaft fungierte. Vgl. dazu Metternich an Fürst Kaunitz v. 8. Juli 1817: „Wenn man sich nun auch bei diesen Rekursen und den anderen Eingaben an die römische Behörde der Vermittlung des dafür aufgestellten kaiserlichen Agenten bedienen müsse, so hätten doch die meisten Bischöfe auch ihre eigenen Agenten, deren Dienste sie beanspruchten, wenn sie es für zweckmäßig hielten. Je mehr der Monarch seine Verordnungen einschärfe, desto weniger hindere er ihre Auslegung und Handhabung nach dem Gewissen der Bischöfe.“ F. Maas, *Der Josephinismus, Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1850*, IV: *Der Spätjosephinismus 1790—1820*, Wien 1957, S. 132 f., 597.

⁶³ Frdl. Hinweis von Frau Dr. Erika Weinzierl-Fischer, Wien.

Aufmerksamkeit, daß er es als seine erste Pflicht betrachte, die seit 150 Jahren unterlassene kanonische Visitation der Metropolitankirche vorzunehmen und an der Disziplin das zu ändern, was er im Sinne des Trienter Konzils reformbedürftig finden werde⁶⁴.

Man wird auf Grund des geringen Quellenmaterials zusammenfassend sagen dürfen, daß Erzherzog Rudolf bemüht war, seine bischöflichen Amtspflichten — so wie die Zeit sie verstand — gewissenhaft zu erfüllen. Erzogen im josephinischen Staatskirchenrecht, war er unbedingt für die Beobachtung der staatskirchlichen Vorschriften, selbst wenn er dabei — wie im Falle der geplanten Redemptoristengründung in Maria-Stipp — etwas kaiserlicher als der Kaiser erscheinen mußte. Seine starke Abhängigkeit von einem Ratgeber wird man seiner Unerfahrenheit im kirchlichen Dienste, besonders in der Diözesanverwaltung, zugute halten müssen. Daß er auf der anderen Seite seine bischöfliche Verantwortung so betont, könnte sowohl aus dem Episkopalismus der katholischen Aufklärung als auch aus den inzwischen wirksam gewordenen Einflüssen der katholischen Erneuerung erklärt werden. Ein Freund des Hofbauer-Kreises ist er jedoch nicht gewesen⁶⁵. Sein Verhalten in Sachen der Rechtgläubigkeit und gegenüber dem Heiligen Stuhl bewegt sich — wie es scheint — ganz auf der Linie des Kaisers, der seit seinem Rombesuch, der mit dem Amtsantritt und der Kardinalserhebung Rudolfs zusammenfällt, größeres Entgegenkommen gegenüber den Rechten des Heiligen Stuhles und den Forderungen der kirchlichen Erneuerung erkennen ließ. So spiegelt dieses Bischofsleben, dem aus körperlichem Unvermögen viel an sichtbarer Regierungstätigkeit versagt war, etwas von der Problematik der Zeit wieder, in der Josephinismus und katholische Reform nebeneinander und gegeneinander wirkten.

⁶⁴ „... ego primae obligationis meae esse censuerim id, quod per 150 annos omissum fuit, adimplere, Visitationem nempe canonicam illius (sc. Ecclesiae Metropolitanae) instituere et quae ad mentem SS. Conc. Trid. circa disciplinam corrigenda vel reformanda inveni emendare.“ Staatsarchiv Wien, 219/61/9/fol. 610.

⁶⁵ Später, 1929, sehen wir jedoch Mitarbeiter des Wiener Hofbauerkreises im Gesichtskreis des Kardinal-Erzherzogs — vorausgesetzt, daß es keinen zweiten Erzherzog gleichen Namens gegeben hat —: Adam Müller, der bekannte Konvertit und romantische Staatsphilosoph, empfahl Rudolf den aus dem Elsaß stammenden Priesterschriftsteller Joh. P. Silbert als Kabinettssekretär. Dieser lehnte jedoch eine solche Stelle ab, da ihm die damit verbundene Finanzverwaltung nicht lag. Vgl. P. Paulin, *J. P. Silbert, ein elsässischer Schriftsteller und Dichter. Beitrag zur Wiener kath. Romantik (Lebensbilder elsässischer Katholiken, III)*, Gebweiler 1929, S. 122.

Besprechungen

Wegener, Wilhelm, **Böhmen, Mähren und das Reich im Hochmittelalter**. *Untersuchungen zur staatsrechtlichen Stellung Böhmens und Mährens im Deutschen Reich des Mittelalters 919-1253*. Böhlau Verlag, Köln-Graz, 1959, 272 Seiten, Leinen 22,— DM.

Schon seit den Zeiten Palackys versucht die landläufige tschechische Geschichtsschreibung nachzuweisen, daß das staatsrechtliche Verhältnis Böhmens und Mährens zum Deutschen Reich, wie es sich in dem Lehnverband dokumentierte, nur auf eine persönliche Bindung des böhmischen Fürsten an den deutschen Kaiser beruhte. Andere slawische Historiker u. a. auch Oskar Halecki wiesen immer darauf hin, daß es den Deutschen nur in einem Fall geglückt sei, einen von Nichtdeutschen geschaffenen Staat im Osten unter ihre Oberherrschaft zu bringen und ihn zum Glied des Heiligen Römischen Reiches zu machen. Und die neueste Version über diese Frage in dem offiziellen Lehrbuch der mittelalterlichen Geschichte der Tschechoslowakei lautet sogar, daß der böhmische Staat des Feudalismus niemals ein Lehen des Römisch-Deutschen Reiches gewesen wäre. Die diese Fiktion stützende Bande, die man gemeinhin als Beweise für die Eingliederung angesehen habe, seien nur als ein *modus vivendi* anzusprechen, der von den Premyslidenherrschern mehr oder weniger freiwillig gepflegt worden sei.

Wer diese divergierenden Ansichten der bisherigen deutschen Verfassungsgeschichte entgegenhält, ist dankbar, wenn er auf diese Fragen einmal eine klare, auf Quellen beruhende Antwort von einem geschulten Rechtshistoriker erhält. Wilhelm Wegener, Ordinarius für Rechtsgeschichte an der Universität Saarbrücken, hat unter Heranziehung der ältesten Quellen deutscher und tschechischer Provenienz und eines umfassenden Schrifttums die Frage dieses Sonderfalls des Herzogtums Böhmen in seinen Bindungen an das Deutsche Reich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit untersucht und geklärt.

Die Betrachtung der *geographischen Grundlage* ist für die politische Konstellation der mittelalterlichen Beziehungen zu seinen Nachbargebieten nicht ohne Belang. Wegener kommt zu dem Ergebnis, daß Böhmen die Zentrallandschaft Mitteleuropas ist, Mähren jedoch als eine Übergangslandschaft zur Donau und zum pannonischen Raum zu beurteilen sei, weswegen auch das Wiener Becken seit je eine natürliche geographische wie ethnische Anziehungskraft ausgestrahlt habe. Dieser historische Raum der böhmischen Herrschaftsbildung ist sonach gleichermaßen dem Westen wie dem Osten verhaftet.

Das erste Kapitel des Buches erstreckt sich nun auf das *Verhältnis Böhmens und Mährens zum*

Frankenreich. Hier werden die teilweise noch immer im Dunkeln liegenden ersten Vorstöße des fränkischen und baierischen Kaufmanns, Kriegers und Glaubensboten nach Böhmen und Mähren geschichtlich faßbar zu machen gesucht und die schwierig aufhellbaren Wechselwirkungen von Politik, christlicher Mission und Handel aufgezeigt. Obwohl die böhmische Bastion ein Außenposten des karolingischen Reiches blieb, so hat doch die Autorität des Kaisertums, die Überlegenheit des Militärs und der Verwaltung nachhaltig auf die Slaven eingewirkt, denn hier liegen die Wurzeln des staatsrechtlichen Verhältnisses dieses Landes zum Deutschen Reich des Hochmittelalters. Das frühe Tributverhältnis, 991 erstmalig mit Berufung auf Karl den Großen bezeugt, ist der erste rechtliche Ausdruck der Bindung der völlig autonomen Herzöge zum ostfränkischen König. Die Stellung des großmährischen Reiches zur baierischen und ostslawischen Mission wie zur fränkischen und byzantinischen Politik werden im gleichen geschichtlichen Konnex betrachtet.

Bevor der Autor das eigentliche Hochmittelalter behandelt, klärt er den *geographischen Sprachgebrauch*. Böhmen ist ein Teil Germaniens im *regnum Teutonicum*, Böhmen ist ein Teil der *Sclavania*. Im 9. und 10. Jahrhundert werden die Deutschen im Osten als *Teutonici* bezeichnet. Im 12. Jahrhundert bürgert sich immer mehr der Begriff „*Alemania*“ für Deutschland ein. Ebenso wichtig ist die Beantwortung der Frage, wie die Quellen den deutschen Herrscher benennen, wenn dieser Herrschaftsansprüche über Böhmen geltend zu machen suchte. Kaiser Otto I. wird der Beiname *imperator* beigelegt. Die böhmischen Herzöge huldigten dem deutschen König als *rex*, und dieser *rex* wird als Oberherr anerkannt. Diesem *rex* leisten sie auch Heerfolge. Unter Heinrich III. kommt der Titel *rex Romanorum* auf, der dem Inhaber kaiserlicher Herrschaftsansprüche zusteht. Unter Friedrich II. verbinden nicht nur politische, sondern auch schon zahlreiche verwandtschaftliche Beziehungen den König von Böhmen mit dem deutschen Hochadel. Erst unter Premysl Otakar II. bestand die Gefahr, daß das Königreich Böhmen — beeinflusst durch die Territorialstaatsidee — sich der Bindungen an das Reich zu entledigen suchte.

Die erste umfangreiche Untersuchung widmet Wegener der *Lehnsabhängigkeit des böhmischen Herzogs und den böhmischen Königserhebungen*. Die tributäre Abhängigkeit der karolingischen Zeit (805/6) war die Vorstufe des Lehnverhältnisses. Heinrich I. hat dieses Tributverhältnis wiederhergestellt. Der Tribut wurde bis zu der Königserhebung Wratislaws II. 1085 entrichtet. Die Kommendation, die Anerkennung der Vasal-

lität und die Leistung des Vasalleneides, sowie die Tributleistung hat der deutsche König beansprucht. Interessant sind die Ausführungen Wegeners über die Teilung der Oberherrschaft über Böhmen zu Beginn des 10. Jahrhunderts. Die Quellen befürworten die Annahme, daß damals der Tribut dem deutschen König zustand, daß aber die Kommendation dem bairischen Stammesherzog geleistet wurde, eine Anlehnung an die kirchliche Zugehörigkeit Böhmens an das Bistum Regensburg. Erst 953 zog Otto I. alle Rechte wieder an sich. Selbst in Böhmen konnte man den Gedanken nicht so leicht aufgeben, daß eher der bairische Herzog als der rex Saxonum einen Herrschaftsanspruch auf Böhmen fordern mußte.

1002 wurde Herzog Wladiwoi erstmalig vom Deutschen König mit dem „beneficium“ Böhmen belehnt und seit dieser Zeit konnte jeder Herzog nur dann von seinem Herzogtum rechtmäßig Besitz ergreifen, wenn er nach der Wahl den Lehnseid dem deutschen König geleistet hatte. Neben dem Senioratserbrecht und der Ernennung bzw. der Wahl durch die primores Boemiae war die Konfirmation durch den deutschen König das wichtigste Erfordernis für die Rechtmäßigkeit des böhmischen Herzogs. Die Senioratsfolge hat sich bis Otaker I. 1192 erhalten. 1099 und 1101 bezeugen die Chronisten Böhmen als Fahnlehen des deutschen Königs. Es wird mit 5 Fahnen verliehen, wobei wohl jede Fahne ein Fürstentum der Premysliden symbolisieren sollte. Quellenmäßig läßt sich die Lehnshoheit des deutschen Königs über den Herzog von Böhmen von 929–1231 nachweisen. Wie bedeutend die Stellung des böhmischen Herzogs bzw. Königs innerhalb der deutschen Reichsfürsten war, zeigt sich in der Tatsache, daß Wladislaw II. 1156 zu Regensburg den Schiedsspruch des Fürstengerichts, durch welchen die Markgrafschaft Österreich zum Herzogtum erhoben wurde, verkündete und daß König Wenzel I. 1237 den deutschen König Konrad mitwählte.

Ein weiterer nicht unwichtiger Punkt sind die böhmischen Königserhebungen durch den deutschen König, wobei weder das Papsttum noch der Adel Böhmens Anteil hatten. Bevor die Königswürde Böhmens erblich wurde, hat erstmals Kaiser Heinrich IV. zu Mainz 1085 Wratisslaw II. mit dem Kronreif ausgezeichnet. Die kirchliche Weihe erfolgte zu Prag 1086 durch den Erzbischof von Trier. Wie 1085 ist auch die von Friedrich Barbarossa an Wladislaw II. 1158 verliehene Königswürde ein Zeichen für geleistete Dienste und ein Zugeständnis für noch zu leistende Hilfe. Und letztmals erhielt Otaker I. in dem Thronstreit zwischen Staufer und Welfen die Königswürde 1198 aus der Hand König Philipps von Schwaben. Jetzt befestigte sich infolge der Schwäche der deutschen Politik das böhmische Königtum. 1204 erfolgte die päpstliche Bestätigung der Königswürde. Seit diesem Zeitpunkt datiert deren Erb-

lichkeit. Das staatsrechtliche Verhältnis zum deutschen Königtum wird aber auch in der Folgezeit keineswegs abgeschwächt.

Ferner dokumentieren auch die *Heerfolge* und die *Hoftagspflicht* der Herzöge und Könige Böhmens die staatsrechtlichen Bindungen an das Deutsche Reich. Bereits in der Lechfeldschlacht 955 entschieden die Böhmen, aufgestellt als 8. Legion, die Schlacht gegen die Ungarn. Die Heerfolge wurde den deutschen Königen geleistet und die böhmischen Kontingente standen unter den deutschen Herrschern und kämpften ohne jedes nationale Ressentiment selbst gegen ihre slawischen Bruderstämme. Die von Wratisslaw II. in der Schlacht an der Unstrut erbeutete Königslanze, die später in Prag als Lanze des hl. Wenzel verehrt wurde, überließ Heinrich IV. diesem als Zeichen für die geleisteten Dienste und für seine Tapferkeit. Selbst an den Romzügen nahmen die Herzöge teil. In der Schlacht bei Mailand 1158 wird der Böhmenkönig besonders rühmend hervorgehoben. Erst 1212 privilegierte Friedrich II. dem König Otaker I. das Recht, seine Teilnahme an dem Romzug, die mit 300 Reisingen fixiert war, mit 300 Mark abzulösen. Die Bischöfe von Prag und Olmütz waren bis 1198 Reichsfürsten und somit jeder für sich verpflichtet, Heerfolge zu leisten. In gleicher Weise wie die Heerfolge ist die Hoftagspflicht der böhmischen Herzöge überliefert, die im engsten Zusammenhang mit dem Lehnsverhältnis stand. In dem gerade genannten Privileg Friedrichs II. wird die Hoftagspflicht der böhmischen Könige nur noch für die Städte Nürnberg, Bamberg und Merseburg vorgeschrieben. In den zweieinhalb Jahrhunderten haben die böhmischen Herzöge an nicht weniger als 80 Hoftagen der deutschen Könige teilgenommen, bis 1212 bestand die allgemeine Reichshoftagspflicht. 984 wird ein böhmischer Herzog schon unter den Wählern eines deutschen Königs erwähnt, eine ständige Teilnahme an der deutschen Königswahl ist jedoch erst seit 1211 gesichert. Beim Umritt des deutschen Königs wird Böhmen nicht berührt, hier respektiert der deutsche Herrscher Böhmen und Mähren als nationales Herzogtum. 1174 wird Wladislaw II. als Erzschenk des Reiches genannt. Nach der Erhebung zum König steht der Böhme an der Spitze der weltlichen Fürsten des Reiches.

Aber auch als *Riditer* über den böhmischen Herzog bezeichnen die Quellen den deutschen König. Während die innere Verwaltung zur Gänze dem Herzog zustand, griff der deutsche König vor allem bei der Besetzung der Bischofsstühle ein. Nach einem Fürstenspruch von 1124 wurde die Erbfolge im Premyslidenhaus nach dem Prinzip des Seniorats geregelt. Gerichtsherr auch über den späteren böhmischen König blieb der deutsche König und das Reichshofgericht, vor allem wenn es sich um das crimen maiestatis laesae handelte, nachdem ja Böhmen immer noch als Lehen des Reiches galt.

Bei der Betrachtung der *staatsrechtlichen Stellung Mährens* muß von vornherein gesagt werden, daß Mähren eine Sonderstellung innerhalb der böhmisch-mährischen Länder einnahm. In der Frühzeit war das Land Streitobjekt zwischen dem fränkisch-deutschen Reich und den Magyaren und zwischen Böhmen und Polen. Seit etwa 1021 stand das Land sub dominatu der Premyslidenfürsten, die wahrscheinlich zugleich mit dem Akt der Belehnung Böhmens auch Mähren erhielten. Einige der Premysliden regierten beide Länder, andere fanden ihre nach Herrschaft lüsternden Brüder mit Teilfürstentümern (Olmütz, Brünn und Znaim) ab. In Mähren erfolgte die Sukzession nach dem Prinzip der Primogenitur. Als in dem premyslidischen Machtkampf 1182 Kaiser Friedrich I. gegen den böhmischen Thronprätendenten Konrad Otto dem Herzog Friedrich Böhmen zusprach, wurde Mähren Konrad als marchio Moraviae übergeben. Mähren wurde zur reichsunmittelbaren Markgrafschaft erhoben. Böhmen und Mähren gehören von nun an zum Reichsfürstenstand. Mit dem Tod des kinderlosen Markgrafen Wladislaw Heinrich 1222 wurde Mähren unter Otaker I. wieder mit Böhmen vereint, wiewohl der Status der reichsunmittelbaren Markgrafschaft weiterhin erhalten blieb.

Das Schlußkapitel behandelt *die Stellung der Kirche in Böhmen und Mähren und ihr Verhältnis zur deutschen Reichskirche*. Während der Zugehörigkeit Böhmens zum Bistum Regensburg wurde das Land christianisiert. Mit der Errichtung des Bistums Prag 973 im Zuge der ottonischen Reichskirchengründungen wurde Böhmen in das imperium christianum aufgenommen. Der Kampfplatz des Heidenkrieges rückt hinter die böhmisch-mährischen Grenzen zurück. Prag wurde dem Erzbistum Mainz eingegliedert. Die Investitur der Bischöfe als Reichsfürsten geschah durch den deutschen König. Mähren gehörte bis 1003 zum Bistum Prag. Bis 1182 sind die Investituren der zum Großteil deutschen Bischöfe von Prag und Olmütz,

deren Hoftagspflicht und Heerfolge bezeugt. Erst durch das Privileg König Philipps von Schwaben von 1198 wurde das Recht der Investitur dem neuernannten König von Böhmen zuerkannt. Somit verlor der Bischof von Prag seine Reichsunmittelbarkeit. Die Frage der Vereinigung des Prager und Olmützer Stuhles in den 80er Jahren des 11. Jahrhunderts bringt Wegener mit dem berühmten Prager Bistumsprivileg Kaiser Heinrichs IV. von 1086 in Zusammenhang. — Auch zur Verleihung der Mitra an Herzog Spitihnew II. durch Papst Nikolaus II. 1059/60 bringt der Autor neue Gesichtspunkte. Der Bischofsstuhl von Olmütz verliert seit 1184 ebenfalls seine Reichsunmittelbarkeit, die Investitur wurde dem Markgrafen von Mähren übertragen. Die Konsekration verblieb für die nunmehr seit 1182 böhmischen und mährischen Landesbischöfe weiterhin dem Erzbischof von Mainz vorbehalten.

Auf Grund der von Wilhelm Wegener vorgebrachten Argumente wird es deutlich, daß die Länder Böhmen und Mähren in der Zeit des Hochmittelalters innerhalb des deutschen Herrschaftsbereiches eine fest verankerte Stellung besaßen, wiewohl die Sonderstellung des böhmischen Dukats keineswegs verkannt werden soll. Die staatsrechtliche Bindung Böhmens zum deutschen Königreich zeigt sich im frühen Tributverhältnisse und später im Lehnverband, der wiederum seine Auswirkungen in den böhmischen Königserhebungen, in der Heerfolge und Hoftagspflicht und in der Unterstellung des böhmischen Herzogs unter die Gerichtsbarkeit des deutschen Königs zeigte. Ein gut gearbeitetes Personen- und Sachregister und ein Literaturverzeichnis verhelfen zur schnellen Klärung von Fragen. Das Werk ist nicht nur für den Staatsrechtler, sondern für jeden Historiker, der sich mit Ostfragen beschäftigt, ein unentbehrliches Handbuch. Wilhelm Wegener verdient für sein zugleich gediegenes wie bedeutendes Buch den Dank der gesamten Ostforschung.

Dr. Josef Hemmerle